

الْقَوْلُ السَّيِّدُ فِي عِلْمِ التَّوْحِيدِ

تأليف

فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو دقيقة
الأستاذ بكلية أصول الدين سابقاً

تحقيق وتعليق

فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي
رئيس جامعة الأزهر الأسبق
وعضو مجمع البحوث الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

للمحاضرة الأستاذ الشيخ أحمد السيد أحمد سعود الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ،
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد .

إن الدين الإسلامي عقيدة ، وشرعية وأخلاق ، وهذه العناصر الثلاثة هي
الأسس التي يبنى عليها هذا الدين ، ومكملها والائتلاف بها يحصل الإنسان على
السعادة في الدنيا والآخرة .

والعقيدة الإسلامية تقوم على أسس هي الإيمان بالله تعالى ، والتصديق
بوجوده ، رباً وخالقاً ورازقاً ، والإيمان بالرسول ، مبشرين ومنذرين ، والتصديق
بمعيهم ، والإيمان بالملائكة وهم خلق من مخلوقات الله تعالى ، يخبرون الإنس
والجن في الخلق ، فهم لا يعصون الله ما أمرهم يفعلون ما يؤمرون ، والإيمان
بالكتب المنزلة على الأنبياء من التوراة والإنجيل والفرقان والقرآن والتصديق باليوم
الآخر ، وما يكون فيه من حساب وجزاء ، وثواب أو عقاب .

وأما الشريعة فهي تتعلق بالعبادات ، التي يؤديها الإنسان في هذه الحياة من
صلاة وصيام وزكاة وغيرها ، وللمعاملات من البيع والشراء ، والمبة والإجارة وغيرها
ومن الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث .

ولما الأخلاق فهي الائتلاف بالأخلاق الحسنة ، والعمل بالفضائل ، والابتعاد
عن الرذائل ، والمغروب منها .

وقد تكفل بكل موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة علم خاص به ، فقد
تكفل علم الأخلاق بدراسة الخلق والسلوك ، والفضائل الحسنة ، وتكفل علم

الفقه بدراسة الشريعة ، ومعرفة الحلال والحرام ، وتكفل علم التوحيد بشرح العقيدة وأصولها ، من الإيمان بالله ، ورسله ، والإيمان باليوم الآخر ، وما يكون فيه ، وقام بالاستدلال على هذه العقائد بالكتاب والسنة .

والعقيدة أساس للشريعة وأصل لها ، ذلك أنه لا يمكن أن يثبت الإنسان الشريعة إلا إذا ثبت المشرع ، وهو الرسول ، ولا يمكن أن نصدق بالرسالة ونثبتها إلا إذا ثبت وجود المرسل ، والمرسل في اصطلاح علماء العقيدة هو الله تعالى ، فلا بد — إذن — من إثبات وجود الله تعالى أولاً ، وإثبات النبوة ثانياً ، حتى يمكن أن نصدق بالشريعة من فقه وتفسير وحديث وغيرها .

ولذلك قال العلماء : إن علم العقيدة أساس لعلوم الشريعة ، وأنه أشرف العلوم الدينية ، وذلك لشرف موضوعه ، ذلك أن موضوعه يتعلق بالله تعالى ، والرسول المبشرين والمؤمنين .

ولما كان الأمر كذلك فالشريعة فرع ، وعلم العقيدة أصل ، ولا يثبت الفرع إلا إذا ثبت الأصل .

ولما كان الاتجاه الآن عند العلماء ، هو العمل على إحياء التراث الإسلامي والقيام بنشر بعض مؤلفات علماء المسلمين الأوائل ، للإفادة منها والنمو على منوالها ، ويكون الحصول عليها ميسوراً لطلاب العلم ، فقد وقع اختيار لجنة العقيدة والفلسفة بمجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف على كتاب (القول السديد في علم التوحيد) لمؤلفه فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو دقيفة ، الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر سابقاً ، والذي قام بتأليفه في الثلث الأول من هذا القرن العشرين ، حوالي عام ١٩٣٣ م ورغبت اللجنة في تحقيقه ونشره رغبة في الإفادة منه وهو كتاب جيد في موضوعه جمع فيه مؤلفه — رحمه الله — ملخصاً وأغنياً لما ورد في كتب علم الكلام : المواقف ، والمقاصد والطوابع ، والعقائد النسفية ، مضافاً إلى ذلك آراء العلماء في العصر الحديث .

— ج —

وقد صاغه فضيلة الشيخ المؤلف صياغة ممتازة ، بأسلوب
دقة وفصاحة وأسلوب الأداء ، وهاتين تقدمه للقراء راجين ما
ينفع به كل قارئ له ، ومطلع عليه ، والله ولي التوفيق

وكتبه
والأمين العام للمجمع
الشيخ أحمد السيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ،
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد . . . فهذا هو الجزء الثاني من كتاب « القول السديد في علم
التوحيد » لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيفة الذي يقوم بطبعه ونشره مجمع البحوث
الإسلامية بالأزهر الشريف ، وأوله (كلمة في الصفات) .

د/ عوض الله جاد حجازي

عضو مجمع البحوث الإسلامية

بالأزهر الشريف

(كلمة في الصفات)

صفات البارئ سبحانه وتعالى ، منها صفة نفسية ، وهي الوجود ، والاحتياج
أنها من الأمور الاعتبارية ، كما سبق بيانه ، ومنها صفات سلوب بمعنى أن مفهومها
سلبى ^(١) ، مثل القدم والبقاء ، وهذه لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالبارئ
سبحانه وتعالى ، ومنها صفات أفعال ، مثل كونه رازقاً حافظاً ^(٢) رافعاً ، وهذه
أيضاً لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالبارئ ، لأنها ترجع إلى تعلق القدرة التجيزى
الحادث ، ومنها صفات ثبوتية ، وهي صفات الكمال ، التى منها كونه قادراً
مهدداً عالماً حياً سميعاً بصيراً متكلاً .

هذا القسم الأخير ، هو موضوع كلامنا في هذا المبحث ، فاستمع لما يقال
ليكون مرجعاً لك عند الحاجة إليه .

اتفق لعل الحق على أن الواجب لذاته متصف بجميع صفات الكمال ، التى
لو سلب شيء منها ، عمن اتصف بها ، لكان سلبها ناقصاً وعلى أنه يجب على
كل مكلف أن يعتقد أن الواجب لذاته متصف بكل كمال .

لكن من الكمال ما يجب التصديق به إجمالاً ، ومنها ما يجب التصديق به
تفصيلاً ، فما لم يتم عليه دليل بخصوصه يجب التصديق به إجمالاً ، وما أقيم
عليه دليل بخصوصه ، مثل كونه قادراً مهدداً عالماً ، حياً سميعاً ، بصيراً متكلاً ،
يجب التصديق به تفصيلاً .

(١) بمعنى أنها سلب معنى لا يلقى ملات الواجب ، فسمى كونه الواجب لذاته أنه ليس حادثاً ،
فقد سلبت الحوادث عن ذات الواجب ، ومعنى صفة البقاء أنه غير فان فلا يطرأ عليه
العدم ، فقد سلبت هذه الصفة طوره العدم على الذات العليا .

(٢) أى صفة بها الإيجاد والإعدام ، فكونه تعالى رازقاً أى موجداً للأزوال وكونه حافظاً أى
مبرزاً للثابتات لا يخفى بعض الحقائق ووقع آخرون وهم بهذا المعنى لا تقتضى ثبوت وصف قائم
بالثبات ، بل ذلك من تعلق صفة القدرة .

لهذا اتفق علماء الكلام ، من أشاعرة ، وماتريدية ، ومعتزلة ، وحكماء ، على وجوب التصديق بكون الواجب لذاته قادراً مبدءاً عالماً حياً سميماً بصيراً متكلماً ، لقيام الأدلة الخاصة بكل صفة من هذه الصفات (١) .

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في أن اتصافه بكونه قادراً مبدءاً الخ ، يقتضى ثبوت صفات أخرى له كقدرته وإرادته أولاً يقتضى ذلك .

فذهب بعض المعتزلة ، وعامة الفلاسفة إلى أن اتصافه بكونه قادراً مبدءاً ، لا يقتضى ثبوت قدرة وإرادة له ، تغاير ذاته ، وقالوا إن ذاته من حيث مبدء الانكشاف علم (٢) ، ومن حيث إنها تؤثر في الممكن قدرة (٣) ومن حيث إنها تخصه ببعض ما يجوز عليه إرادة ، وهكذا ، فيكون عالماً بذاته ، قادراً بذاته ، مبدءاً بذاته ، لا بصفة أخرى زائدة على الذات ، وقالوا إن هذه المرتبة (٤) أعلى من أن تكون الصفات ، مغايرة للذات ، لأنها تستلزم غنى الذات بذاتها ، في ثبوت وصف الكمال عن كل غير ، بخلاف الأمر فيما (٥) فإننا نحتاج في انكشاف الأشياء لنا إلى صفة مغايرة ، قائمة بذاتها .

وقولهم هذا وإن نفى صفات زائدة على الذات ، ولكنه أثبت نتائجها ، وخواصها للذات .

وذهب غيرهم إلى أن اتصافه تعالى بكونه قادراً مبدءاً الخ يقتضى ثبوت وصف زائد على ذاته هو القدرة وإرادة (٦) .

(١) حيث ورد وصف الله تعالى بهذه الصفات في القرآن الكريم على سبيل التفصيل ، وكذلك في السنة النبوية الصحيحة .

(٢) أي تسمى علماً (٣) أي تسمى قدرة .. وهكذا .

(٤) أي كونه تعالى عالماً بذاته ، قادراً بذاته ، مبدءاً بذاته أعلى وأكمل من أن تكون الصفات زائدة على الذات ، مغايرة لها ، لأن ذلك يستلزم كون الذات غنية بتمامها عن غيرها .

(٥) فيما أي في الشاهد ودر الإنسان ، حيث يحتاج الإنسان في انكشاف الأشياء له إلى صفة مغايرة له قائمة بذاته .

ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال جمهور المتكلمين من الأشاعرة وبعض طوائف
المحزلة إن ذلك الوصف الزائد الذى هو القدرة وما مائلها غير الذات ، يطلق
عليه أنه غير شرعاً ولفظاً ، وذهب الأشعرى إلى أنها زائدة ، ولكنها ليست عين
الذات ولا غيرها .^(١)

أدلة الحكماء وبعض المحزلة

لهذا الفرع أدلة تقتصر منها على دليلين :

الأول : لو زادت الصفات على الذات وتحققت في الخارج ، فإما أن تكون
لازمة لذات الواجب ، أو ليست لازمة ، لا جائز أن تكون غير لازمة ، لأن
المفروض أنها صفة كمال ، وجواز انفكاك الكمال ، هو بعينه جواز ورود النقص ،
وهو باطل . لأن واجب الوجود يجب له كل كمال ، فحين أن تكون لازمة ،
وحيث تكون الذات ملزومة ، فيكونان متلازمين ، والمتلازمان إما أن يكون أحدهما
علة في الآخر وإما أن يكونا معلولين لثالث .

لا جائز أن يكونا معلولين لثالث ، لأنه يلزم عليه أن يكون هناك شيء^(٢)
خارج كان علة للذات والصفة ، وهما معلولان له وهذا محال عقلاً^(٣) بداهة .
ولا جائز أن تكون الصفة علة للذات ، لأنه لا يعقل ، فحين أن تكون الذات
علة لصفات الكمال .

(١) وليس في قول الأشعرى : ليست عين الذات ولا غيرها ، نافي ، لأن المعنى أن الصفات
ليست عين الذات في المعنى والمفهوم ، وليست غير الذات في الخارج ، فالوجود في الخارج
ذات واحدة ، هي ذات الله تعالى ، متصفة بهذه الصفات المتعددة مع العلم بالقدرة
والإرادة ... الخ . فلا تناقض .

(٢) كلمة (شيء) زادها المحقق لبيان المعنى ، وليست في الأصل .

(٣) لأن يلزم عليه أن يكون هذا الأمر الخارج متقدماً وسابقاً عن الذات تعالى ، وله سبيل في
دليل ثبوت الواجب ، أنه أول الموجودات وأنه سابق عليها .

ولو كانت الذات علة لصفات الكمال ، وهى متكوبة ، والذات واحدة من كل الوجهه لصدر عن الواحد الحقيقى أكثر من واحد ، ولكان الواحد الحقيقى قابلاً وفاعلاً ^(١) معاً وهو باطل .

ولمخص الدليل أنه لو كانت الصفة زائدة ، وموجودة فى الخارج ، وكانت غير لازمة ، لزم نقص الذات ، ولو كانت لازمة لزم كون الواحد الحقيقى مصدراً للكثرة ، وكونه قابلاً وفاعلاً معاً ، وقد تقدم بيان بطلان ذلك ^(٢) وإذا كانت نهاية الصفة ، ووجودها فى الخارج مؤدياً إلى هذا المخطور ، تعين الأخذ بالرأى القائل إن الصفات عين الذات .

ويجيب عن هذا الدليل بأن قولهم : إن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أكثر من واحد ، ولا يكون قابلاً وفاعلاً معاً تقدم الكلام ^(٣) فى بيان فساد ، وأن الأدلة التى ألتمت عليه لم تصح ، ومع هذا فهنا الدليل إما أنتج نفى وجود صفات فى الخارج ، ولكنه لم ينف أنها غير الذات ، وأنها من الأمور الاعتبارية ، وسأبقى بيان أن المتحقق فى الصفات الكمالية أنها غير الذات وأنها من الأمور الاعتبارية .

الدليل الثانى الصفة الزائدة إن لم تكن صفة كمال يجب نفيها عنه ، لتزوجه عن نقصان ، وإن كانت صفة كمال يلزم أن يكون كماله من غيره ، وهذا يوجد نقصانه بالذات ، وهو ^(٤) باطل .

(١) أى فاعلاً لنفسه وفعلاً بها ، وفاعلاً لما أى مصفاً بها ، يلزم على ذلك النكر ل الذات ، وهو باطل فى نظرم .

(٢) راجع لى ص ١٥٧ ج ١ من هذا الكتاب وللى شرح المؤلف ج ١ ص ١١٩ طبع دار الطباعة العلمية .

(٣) راجع ص ١٥٧ من الجزء الأول من هذا الكتاب . سلسلة جميع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف .

(٤) راجع شرح المؤلف ج ٨ ص ٤٦ طبعة دار السعادة ، وكتاب شرح المقاصد للسيد ج ٢ طبعة السابقة .

وبجواب عن ذلك باختيار أنها صفة كمال ، وتمنع استلزام ذلك نقصان الذات ، فنقول إن صفة الكمال إذا كانت مقتضى الذات ، وهي دائمة بدوامها ، فذلك غاية الكمال ، لأن الذات هي التي تقتضيه ، والنقص إنما يأتي إذا كانت الصفة أفاضها ^(١) الغير على الموصوف .

أدلة جمهور المتكلمين من الأشاعرة وبعض طوائف المعتزلة

مُدْعَى هذا الفريق يتلخص في أمرين :

الأول أن الصفة زائدة على الذات .

الثاني أنها يطلق عليها غير لغة وشرعاً .

أما المدعى الأول فلا حاجة لإقامة دليل عليه ، لأن البداهة قاضية بأن الصفة ليست عين الموصوف ، بل هي زائدة عليه ، وأما المدعى الثاني فاستدل عليه بدليان :-

الأول أن النصوص وردت بكونه تعالى قادراً مرهداً ، عالماً حياً ، سميعاً بصيراً ، ومعلوم فيما بيننا أن كون الشخص قادراً مرهداً ، عالماً حياً سميعاً بصيراً ، معلل بقيام القدرة والإرادة ، والعزم والحياة ، والسمع والبصر ، فيقاس عليه الغائب ، ويقال إن كونه قادراً ... الخ مدلل بقيام القدرة .. الخ وشرط صدق المشتق بل واحد متاثب المشتق منه له ، فكذا شرطه في الغائب ، فيكون وصفه تعالى بكونه قادراً مثلاً مستلزماً لثبوت قدرة له ، والثابت غير ما يثبت له ^(٢) .

وملخص هذا الدليل قياس الغائب على الشاهد في أن علة كون الشخص من عالماً هي العلم ، وذلك العلم يطلق عليه أنه لغة وشرعاً .

(١) بمعنى أن الصفة حايطة إلى الموصوف ؛ وهو الله تعالى من خارج عنه ، وليس ذلك لازماً بل إن صفات الواجب تعالى ناشئة عنه لا من غيره ، راجع شرح المؤلف ج ٨ ص ٤٧ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المؤلف ج ٨ ص ٤٧ القطعة السابقة .

وحيث كانت تلك العلة موجودة في الغالب ^(١) ، فيتعدى الحكم إليه ، وهو أنه يطلق عليه أنه غير لغة وشرعاً .

ويمكن أن يقال في هذا الدليل : إن قياس أمر على آخر دليل يستعمله الفقهاء لإثبات حكم شرعي ، ولا يفيد ^(٢) إلا الظن ، والظن لا يعتبر في العقائد عند المسلمين . ولو سلمنا اعتباره ، أو قلنا : إن مسألة إطلاق شيء على آخر لا تحتاج إلى الدليل اليقيني ، فقد انتفى شرط من شروط اعتبار القياس ، وهو عدم وجود فارق بين المقيس والمقيس عليه . بيان ذلك أن القدرة في الشاهد قد تزول بمرض العجز وقد تزيد وقد تنقص ، وليست ^(٣) مؤثرة عند الأخرى ، فيجوز أن يكون القيام بالغير اعتبر فيها لأجل تلك الأمور المقتضية للاختصار ، والمسوغ لإطلاق الغيبة ، أما في الغالب فالقدرة قديمة لا تزول ، ولا تزيد ولا تنقص ، ومؤثرة فيجوز أن لا يعتبر فيها جهة القيام بالغير التي هي منشأ إطلاق الغيبة .

الدليل الثاني قالوا : القادر من قامت به القدرة ، والعالم من قام به العلم ، والقيام غير من قام به لغة وشرعاً ^(٤) .

وبما عر ذلك أن المسومع من كلامهم : العالم من ثبت له العلم ، فقههم بعض الناظرين أن الثبوت معناه القيام وليس هذا بلان ، فإنهم يقولون : المتفنى ما ثبت له النفس ، وليس معنى الثبوت القيام ، ومعنى العالم على الوجه الصحيح

(١) قصد المؤلف بالقالب : أنه جل جلاله ، يعني أنه غالب عن الحس لا يحس بالحاسة مع أنه مبرود قطعاً .

(٢) وما يعرف عند الناطقة بالمثل ، وهو إثبات حكم بمرئ لوجوده في حيزاً آخر لغة بوجه ، مثل قياس البهيد على الحمر في الحرمة ، هذه الإنكار في كل منها ، وهو عند المعتزلة لا يفيد إلا الظن ، والظن لا ينفذ في العقائد .

(٣) يريد الشيخ أن يقول : إن قدرة الإنسان غير مؤثرة على إتمام أو الحسب الأخرى ، أي المؤثر في الإيجاد هو الله تعالى لقوله في الله خالق كل شيء . له . وقوله في الله خلقكم وما تعلمون في .

(٤) لأن القيام صفة ، والصفة غير الموصوف قطعاً .

من انكشف له الشيء على الوجه الخاص به ، وهو أعم من أن تقوم به ، صفة تسمى علماً أم لا .

أدلة الأشاعرة القائلين بزيادة الصفات وعدم العينية وعدم الغيرية

يتلخص رأى هذا الفريق في دعويين (١) :

الأولى : أن الصفات الكمالية زائدة على الذات وليست عيناً .

الثانية : أن الصفات لا يطلق عليها أنها غير لا شرعاً ولا لغة .

أما الدعوى الأولى : فقول إنها بديعية لا تحتاج إلى دليل ، لأن البداعة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف -- والحال أن الصفة صفة للموصوف^(٢) -- موصوف -- قول بأن الصفة من حيث هي صفة موصوف ، والموصوف من حيث هو موصوف صفة ، وهذا من البطلان بمكان .

وقد يقال : إن البديعية نفى العينية مع القول بصفة وموصوف ، أخذها عين الآخر ، أما نفى العينية على معنى أن الذات يقال لها علم من حيث إنها مبدأ الانكشاف ، وقدرة من حيث إنها مبدأ الآثار ، وزيادة من حيث إنها مبدأ تخصيص كل ممكن بماله ، فليس بديعياً ، بل هو نظري ، يحتاج إلى بيان وإثبات .

(١) في المطبوعة (لا دعوتين) وصح خطأ مطبعي ، وقد صوبناه إلى في دعوتين .

(٢) في المطبوعة وردت العبارة هكذا : والحال أن الصفة صفة للموصوف موصوف وهو خطأ مطبعي والصواب -- والحال أن صفة صفة لموصوف ، والموصوف مصنف بصفة -- حتى يستقيم الكلام ، فيكون له معنى . فإن كون الصفة عين الموصوف يؤدي إلى أن الصفة والموصوف شيء واحد وهو ظاهر في بطلان .

والعينية بالمعنى الأخير هي التي تثبتها الحكماء ، أما العينية بالمعنى الأول فلم يقل بها أحد ولذلك كان نفيها بديهيًا .

وقيل إن نفي العينية نظري ، ودليله أنه لو كانت الصفة عين الذات لكان العلم عين القدرة ، والقدرة والعلم عين الإرادة ، وكان المفهوم من أحدهما عين للمفهوم من الآخر ، لكن التالي باطل ، فالمقدم وهو أن الصفات عين الذات باطل أيضاً ، وإذا بطل المقدم ثبت نفيضة ، وهو أنها ليست عيناً وهو المطلوب .
ودليل الملازمة أنه حيث كانت الصفة عين الذات فالمفهوم من القدرة هو الذات ، وكذا مدلول العلم والإرادة ، فيكون مفهوم الصفات متحدًا ، حيث كان هو الذات ، فتكون القدرة والعلم والإرادة من قبيل الألفاظ المترادفة .

ولما بطلان التالي فواضح أننا نعلم يقيناً أن المفهوم من القدرة غير المفهوم من الإرادة ، غير المفهوم من العلم .

ويمكن أن يقال هذا الدليل إنما أفاد أننا لو قلنا إن الصفة عين الذات لكانت الصفات متحدة في المفهوم واتحادها في المفهوم باطل بداهة ، ويظهر أن المستدل فهم أن العينية التي إدعاها الحكماء بمعنى أنه ليس هناك في الخارج أمر زائد على الذات ، فهي راجعة إلى الاتحاد في الماصدق ، ومعلوم أن الاتحاد في الماصدق لا يستلزم الاتحاد في المفهوم (١) ، مثلاً ماصدق إنسان ، وما صدق ناطق واحد ، ومع ذلك فمفهومهما مختلف ، فالإنسان هو الحيوان الناطق ، والناطق هو المتفكر بالقوة ، وحيثئذ تنجح الدليل بمنع ملازمته . ونقول لا يلزم من الاتحاد في الماصدق الذي هو معنى المقدم ، الاتحاد في المفهوم الذي هو التالي فبطل الدليل .

(١) المراد بالمفهوم — المعنى الذي وضع العلماء اللفظ بإزارته ، لا الماصدق فهو الأفراد التي يطلق عليها اللفظ والاتحاد في الماصدق ، أي الأفراد لا يلزم منه الاتحاد في المفهوم والمعنى ، فأفراد (إنسان) هي نفس أفراد (ناطق) مع أن مفهوم كل من الإنسان وناطق مختلف عن الآخر . راجع كتاب المرشد السليم في المنطق الحديث والتقديم للذكور / عوض الله حمازي ص ١٠٣ الطبعة الثامنة .

أما الدليل على أن الصفة الكمالية لا يقال لها غير شرعاً ولغة وعرفاً ، فينبغي قبل الشروع فيه أن نبين معنى الغيبي في اصطلاح الأشعرى ، حتى إذا ما سلبت الغيبة عن الصفات يكون الحكم بالسلب مسبوقة بتصور الغيبي .

نسب إلى الأشعرى أنه عرف الغيبي بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر ، لانتفاء علاقة التلزم بينهما ، وبعبارة أخرى موجودان لا تلازم بينهما ، وعلى هذا التعريف فالصفة مع الموصوف ليسا غيبيين ، لأنهما متلازمان وجوداً وعدماً ، فلا يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر .

أما الدليل فحاصله أن الشرع والعرف واللغة في استعمالها تشهد بأن الصفة الموصوف ليسا غيبيين ، فإنك إذا قلت ليس في الدار غير زيد ، كان غير ذلك صحيحاً شرعاً وعرفاً ولغة ، مع أن في الدار صفات زيد ، فلو كانت الصفات غيراً لشمها حكم النفي ، ولو شملها حكم النفي وكانت داخلة في المقول بوجوده في الدار لانتفى وجود الموصوف الذي هو زيد ، لأنه ملزم ، والصفة لازمة ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزم . فيكون مثل هذا التركيب مبدأً لنفي وجود زيد في الدار وهو باطل بدهشة ، لأنه ^(١) مسوق لإثبات وجوده لا نفيه ، أو لنفي ما ... مع السكوت عن حكمه ، على حسب اختلافهم في مفهوم الاستثناء .

ينجذب عن ذلك أولاً بأن هذا التعريف المذكور للغيبي لم يثبت أن الأشعرى ... ولم ينقل عنه أنه عرف الغيبي ، ويظهر أن التعريف الذي نسب إليه قاله ... أصحابه لتوجيه القول بأن الصفات ليست غيوباً .

مع ذلك فالتعريف لم يسلم من النقد كما يعلم من مراجعة كتب التوحيد ، ولولا أن منه الخلاصة سلكت فيها طريق الانحصار لتكررت تلك الوجوه التي وردت على التعريف .

(١) المفسر راجع إلى عبارة (هذا التركيب : أي لأن التركيب مسوق لإثبات وجوده لا لنفيه .

والعرف الصحيح للغيرين أنهما الأمران اللذان يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ، والصفة مع الموصوف على هذا المعنى الصحيح غيران قطعاً ، فإن الصفة هي الأمر القائم بالغير ، والموصوف هي ما قامت به صفة .

ولأياً^(١) فإن التركيب المذكور وهو قولك ليس في الدار غير زيد يقال في العرف لنفي ما عدا المستثنى الذي هو من نوعه ، فقولك ليس في الدار غير زيد للمفهوم منه في العرف أن بكراً ومخالداً ومحمداً وباقي الأفراد التي هي من جنس زيد ليست موجودة في الدار ، أما صفاته فلا يلتفت النظر إليها أصلاً ، كذلك ثيابه وأمتعته ، وإن لم نقل ذلك للزم أن ثوب زيد ومناعه ليس غيره لأن ذلك التركيب لم ينف وجوده ولا قائل بذلك ، بل هي غيره بإجماع أهل اللغة ، ولهذا قال بعض اخصائين إن معنى قول الأشرعى إن صفات الله ليست عيناً أى بحسب المفهوم وليست غيراً أى بحسب الوجود الخارجى ، وهذا معنى صحيح لا خيار عليه . فإن الصفة مفهوماً غير مفهوم الذات ، وليس في الوجود الخارجى سوى الصفة^(٢) فما نسب للأشعرى من أن القدرة والإرادة إلى آخر الصفات الثبوتية تنفى بغير عنها بصفات المعالي موجودة في الخارج غير مسلم ، لم يعرج هو به أصلاً ، وللدليل العقلى ينفيه ، لأنها إن كانت موجودة في الخارج بوجد هو عين وجود الذات فليس في الخارج إلا الذات ، وإن كانت موجودة بوجود آخر غير وجود الذات فإن كانت محتاجة إلى الذات في قيامها بها ، كما هو شأن الصفات الموجودة كانت ممكنة ، فتكون حادثة ، لأن المفروض وجودها حيث ، ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو باطل ، وإن كانت مستغنية عن الذات لزم أن تكون

(١) أى ويجب ثانياً بأن التركيب المذكور ... الخ .

(٢) هكذا في المطبوعة ، ليس في الوجود الخارجى سوى الصفة ، وهو خطأ لا يخفى أنه خطأ مطبعي ، والصواب ، ليس في الوجود الخارجى سوى الذات — بدليل الكلام الآتي في نفس الصفحة .

قائمة بنفسها فتكون ذواتا الصفات. (١) ، ويلزم تعدد ذوات واجبة الوجود ، ومرتباط ، كما ثبت في مبحث الوجدانية ، فالحق أنها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج .

وأظنك بعد أن طرقت هذه الأدلة المذكورة لعلماء الكلام في هذا المبحث سمعك ، ولم تسلم من القدح ، تدرك أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير طائفة من هذه الطوائف الإسلامية (٢) ، وقد نقل عن بعض الأصفياء أنه قال : عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها مما لا يدرك إلا بالكشف والله أعلم .

قدرته تعالى ودليلها وعمومها

يتعلق بالقدره مباحث ثلاثة :

الأول في مفهومها .

الثاني في دليلها .

الثالث في عموم تعلقها .

مفهوم القدرة

اتفق المتكلمون والحكماء على أن الله تعالى قادر على إحداث كل فرد من أفراد

-
- (١) حكى في المطبوعة فتكون ذاتا لصفات ، والصواب فتكون ذاتا لصفات ، لأنها ذات قائمة بنفسها تكون ذاتا ، لأن الصفة لا تقوم بنفسها ، بل تقوم بغيرها ، وسيت إياها قائمة بنفسها تكون ذاتا ، فتستند ذاتها الواجب وهو المحل لظهور .
(٢) راجع شرح العقائد المشهورة ، وتعليق الإمام محمد محمد في هذه المسألة .

الممكنات ، بمعنى أنه لا يخرج فرد من أفراد الممكنات (١) عن قبوله للتأثر عن
البارى ، ونسبة هذه المقالة للمتكلمين لا كلام فيه ، أما نسبتها للحكماء فهو
بناء على أن ملهيم الصحيح هو أن جميع الممكنات صادرة بتأثير الله تعالى ،
والوسائل معدلات وشروط .

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في مفهوم القادر ، وعليه تفرع الخلاف في مفهوم
القدرة ، فقال المتكلمون :

والقادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ، بمعنى أنه إذا أراد الإيجاد وقصد
إليه ترتيب الوجود ، وإن شاء عدم الإيجاد ترك ، فليس شيء من الإيجاد وعدمه
لازماً لله بحيث يستحيل انفكاكه .

وعلى هذا عرفوا القدرة بأنها الممكن من الفعل والترك ، وعرفوها بعضهم بأنها
صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد (٢) كل ممكن وإعدامه ، وهذا
التصريف الأعم بناء على ما نسب للأشعرى من أنها صفة وجودية ، والتحقق
خلافاً وأنها أمر اعتبارى ، فالتصريف الأول أجدر بالقبول (٣) .

وقال الحكماء القادر هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

والقدرة هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، بمعنى أن
فعله مرتبط على مشيئته .

والشيئة عندهم علمه تعالى بالنظام الأكمل ، وهذا لازم لذاته لا ينفك عنه
أصلاً ، ولذلك كان دور العالم عنه بالإيجاب لا بالاختيار ، وكان مقدم الشرطية

(١) في الطريقة لا يخرج فرد من أفراد الممكنات ... الخ والتركيب هو سليم تربت كلمة (من)
أى فرد من أفراد الممكنات ليستقيم الكلام ..

(٢) في الطريقة إيجاب تمام وهو عطفاً مطبقاً والوصول لإيجاد بالذات وهو ما كنهناه ، بدليل
المتابعة بالعدم .

(٣) في الطريقة أسدر بالقبول والوصول ما كنهناه .

القائلة إن شاء فعل واجب الصدق والتحقق ، ومقدم الشرطية القائلة وإن لم يشأ لم يفعل ممتنع الصدق ، بخلاف المشيئة عند المتكلمين فإنها عبارة عن القصد ، وتعلق القصد بأحد الطرفين غير لازم لذاته ، فلذلك كان فاعلاً بالاختيار ومن هنا نشأ خلاف بين الحكماء وغيرهم في كيفية صدور الفعل عن البارئ سبحانه وتعالى ، فقال الحكماء بالإيجاب وقال المتكلمون بالاختيار .

أدلة الحكماء

يستدل الحكماء على أن الله تعالى فاعل بالإيجاب لا بالاختيار بعدة أدلة تقتصر منها في هذه الخلاصة على ثلاثة :

الأول : لو كان البارئ مختاراً في فعل من الأفعال مثل إيجاد زيد لكان الحال لا يخلو إما أن يكون إيجاداً أولى به من الترك أو لا ، فإن كان إيجاداً أولى به كان حصوله كلاً له ، فيكون في ذاته ناقصاً مكتملاً نفسه بذلك الإيجاد ، وإن لم يكن أولى به كان إيجاداً عيباً .

ومحصل الدليل أن الإيجاد إذا كان بطريق الاختيار فإما أن يكون عيباً كلاً للبارئ لم يكن حاصلًا بدون ، وإما أن يكون عيباً ، وكل من النقص والعيب محال على الله تعالى بالإجماع . فإما أدى إلى أحدهما وهو أن الإيجاد بطريق الاختيار محال ، ثبت أنه فاعل بالإيجاب .

ويجاب عن ذلك بأن القاصد إلى تحصيل شيء قد يقصده لكونه أولى به ، لأنه يحصل كلاً له ، فيكون ناقصاً بذاته مستكملاً به غيره ، كما إذا قصد الإنسان تحصيل العلم^(١) إلى تكميل نفسه ، وقد يقصد الفعل لكونه أولى من عدمه

(١) هكذا في الأصل (العلم) وهو جواب إلى تحصيل العلم ، تحصيل العلم كمال للإنسان لأنه أول من الجهل وأدنى منه .

بالنسبة إلى الغير ، والعبث إنما يحصل إذا انتفت الأولوية من كل الوجوه .
الدليل الثاني : لو كان الباري مختاراً لانقلب الممتنع ممكناً أو كان وجوده في
الأزل ممكناً ، لكن التالي باطل ، فما أدى إليه ، وهو أنه مختار (١) باطل ،
حيث نقضه ، وهو أنه فاعل بالإيجاب .

وبطلان التالي واضح ، وأما الملازمة فدليلها أنه إذا كان الأثر ممكناً في الأزل ،
وقد صار ممكناً فيما لا يزال ، فقد انقلب الممتنع ممكناً ، وإذا كان ممكناً في
الأزل لمجر وقوعه في الأزل ، فيكون أزلياً وهذا محال ، لأن فعل المختار يجب أن
يكون مسبوقاً بعدم ، فلا يكون أزلياً .

والجواب أننا نختار كونه ممكناً في الأزل ولا يلزم من إمكانه وقوعه ، لجواز أن
يكون إمكانه في الأزل بالنظر إلى ذاته ، ولكن يمتنع وقوعه في الأزل لأن الله لم يرد
إيقاعه فيه ، وقد أراد إيقاعه فيما لا يزال ، وكذلك لا مانع من أن يقل إنه يمتنع
في الأزل لا لذاته ، فكونه ممكناً فيما لا يزال لا يؤدي إلى قلب الممتنع ممكناً ،
لأن الانتاع للغير لا للذات .

الدليل الثالث : لو كان الواجب مختاراً وتعلقت قدرته بإيجاد العالم ، فإما أن
يكون ذلك التعلق أزلياً ، وإما أن يكون حادثاً ، فإن كان أزلياً لزم كون العالم
أزلياً ، لأنه حيث تحقق تعلق القدرة بالإيجاد فقد تمت العلة ، وإذا تمت وجب
تحقق العالم معها ، لأنه معلول ، والمعلول لا يتخلف عن علته ، فيكون أزلياً .
وإن كان التعلق حادثاً فقد حدثت بوسطة القدرة فنقل الكلام إلى تعلق
القدرة بإحداثه وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال . وخلص الدليل أن الواجب لو
كان مختاراً لزم إما قدم العالم ، وإما التسلسل ، وكلاهما باطل ، فما أدى إلى
أحدهما وهو كون الواجب مختاراً باطل .

(١) في المطبوعة بطل ما أدى إليه هو أنه مختار بالصواب إضافة حرف (هو) قبل كلمة هو
أنه مختار ، وهو ما كتبناه .

والجواب أنا مختار كود التعلق أزلياً ولا يلزم قدم العالم ، وذلك بأن تتعلق قدرة الله تعالى في الأزل بوجود العالم فيما لا يزال ، وهذا ما يعبر عنه عند علماء الكلام بالتعلق الصلوصي القديم ، ولنا أن مختار الشئ الثاني ، ولا يلزم التسلسل المستع ، لأن التعلقات أمور اعتيادية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار .

أدلة المتكلمين على أن الله تعالى مختار في أفعاله

استدل المتكلمون على أن الله قادر بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك . وبعبارة أخرى أنه مختار في فعله بعدة أدلة .

١ — منها قولهم قد سبق في مبحث إثبات الصانع أن العالم حادث ، وأن له صانعاً قديماً ، وحيث كان الصانع قديماً ، والعالم حادثاً ، وجب أن يكون الصانع مختاراً في إيجاد ، لأنه إن لم يكن مختاراً بل كان فاعلاً بالإيجاب^(١) والفرض أن العالم حادث . فإما أن يوجبه بدون واسطة حادثه تسبقه في الوجود ، وإما بواسطة ، لا جائز أن يوجبه بدون واسطة ، لأنه يلزم عليه تخلف المعلول ، وهو العالم عن علته ، وهي الواجب ، حيث كان الواجب موجوداً في الأزل ، ولم يكن العالم موجوداً فيه ، لأن الفرض أنه حادث ، ولا جائز أن يوجبه بواسطة حادثه ، لأن تلك الوسطة الحادثة تحتاج إلى واسطة ، وهذا يلزمه أن كل حادث يكون مسبوقاً بحادث قبله ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، وإذا كان إيجاد العالم بطريق الإيجاب يلزمه تخلف المعلول عن علته ، أو التسلسل ، وكلاهما

(١) لو كان الله فاعلاً بالإيجاب لكان العالم قديماً — وفرض أنه حادث — وذلك لأن الله خلقه تامة ، وإذا وجدت الملة تامة وجد مغزها . لا تخلف الطول عن الملة ، وهو باطل بدمية .

محال ، فالملزوم محال ، فيثبت تقيضه وهو أن الله فاعل بالاختيار وهو المطلوب .

٢ — ومن الأدلة قوهم لو كان مُوجدُ العالم موجباً بالذات لزم من ارتفاع العالم وعدمه ارتفاع الواجب وعدمه ، لكن التالي باطل ، فيطل المقدم ، وهو أن موجد العالم موجب لا مختار .

ويطْلان التالي واضح لأن الواجب بالذات لا يقبل الانتفاء أصلاً .
أما الملازمة فدليلها أنه إذا كان موجد العالم موجباً لا مختاراً فالعالم من لوازم ذاته لا ينفك عنها حيث كان علة له ، ومعلوم أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم ، لكن ارتفاع الملزوم باطل ، فانتفى كونه فاعلاً بالإيجاب لهذا المهور ، وثبت أنه فاعل بالاختيار لأنه لا واسطة .

دليل قدرته سبحانه وتعالى

يستدل على ثبوت القدرة للبارى سبحانه وتعالى بقطع النظر عن عموم تعلقها وعدمه بأداة :

أولاً إجماع علماء الكلام على أن الله تعالى قادر ، وإن اختلفوا في بيان المراد من القدر .

ثانياً التصريح بالدالة على ثبوت ذلك الوصف لله مثل قوله ﴿ وهو على كل شيء قدير ﴾ .

ثالثاً إن القدرة كمال ويمكن أن تكون للواجب ، وكل ما كان كذلك يجب له ، فالقدرة واجبة لله .

رابعاً قوهم إن القدرة من لوازم ذات الباري لأنها كمال ، والمصحح للمفدية

ول التأثير من المؤثر هو الإمكان ، لأن معنى كون الشيء ممكناً أنه لا وجود له ذاته ، وليس في ذاته ما يمنع قبوله للوجود .

وإذا كان الواجب قادراً والممكن قابلاً ، فللواجب أن يفيض الوجود على ممكن ، وله أن لا يفيض ، حيث لا مانع من جهة القابل ، والاستعداد متحقق من جهة الفاعل .

عموم قدرته سبحانه وتعالى

عموم فكرة الباري وهبوطها لجميع الممكنات في لسان علماء الكلام يطلق على معان ثلاثة :

الأول صلاحيتها للتعليق بكل ممكن سواء تعلقت به بالفعل فوجد ، أو لم تتعلق به ، بأن لم يوجد أصلاً ، أو وجد بقدرته مخلوق .

الثاني كون جميع الموجودات في الخارج من الممكنات مستندة إلى الله تعالى ، إما بالذات وإما بالواسطة .

الثالث كون جميع الممكنات الموجودة واقعاً بقدرته تعالى ابتداء بحيث لا مؤثر سواه في ممكن أصلاً .

أما المعنى الأول فقد خالف فيه طائفتان : الأولى ليست إسلامية وهي المجوس ، قالوا إن الله لا يقدر على خلق الشر ، ولا الأجسام المؤذية ، ولقادر على هذه الأشياء إله آخر ، وهو إله الشر ، ويجهلون في ذلك أن إله الخير خير^(١) ،

(١) الأول أن يقول : إن موجد الخير غير ، وموجد الشر شر . ، لأن الكلام أن لا وجود لغيره شرراً ، وهم يرون أن الشيء الواحد لا يكون معكراً للخير والشر معاً . فقالوا : إن للخير إلهاً يبرئهم والشر إلهاً يبرئهم . راجع شرح المواقيف للسيد الشريف ج ٨ ص ٨ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

والله شر شرير ، والواحد لا يكون خيراً وشريراً معاً وقد تقدم في ذيل بحث
الرحمانية بيان شبهة هذا الفرق بتوسع مع ردها ، فارجع إليه إن شئت .

أما الطوائف الإسلامية فكلهم من المعتزلة وعددهم أربع :

الأولى قالت إن الله تعالى لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر
القبائح ، لأنه لو قدر عليها لجاز صدورها عنه ، لكن جواز صدورها عنه باطل ،
فيطل كونه قادراً عليها . والملازمة واضحة لأن الشرور ما دامت من متناول قدرته
فصدورها ممكن في ذاته ، وأما بطلان الثاني فدليله أنها لو صدرت عنه فإما أن
يكون عالماً بما فيها من المضار ، وإما أن يكون غير عالم بذلك ، فإن كان عالماً بما
فيها من المضار كان إصدارها والخلق كذلك من قبيل السفه ، وإن لم يكن عالماً
بها كان جاهلاً ، وكل من السفه والجهل عمال ، فيطل ما أدى إليه ، وهو أن
الشرور والقبائح من ضمن ما تتعلق به قدرته ، ثبت أن قدرته لا تصح (١)

للتعلق بما ذكر .

والجواب أنا نختار صدورها عن الباري مع علمه بما اشتملت عليه من المضار
وما تؤدي إليه من المفسد ، ونعني انصاف الله تعالى بالسفه ، لأن منار السفه
على إثبات قبح هذه الأشياء بالنسبة إليه سبحانه وتعالى ، وهذا ممنوع ، لأن
القبح أو الضرر أو المفسدة بالنسبة إلى مرتكبها ، لأنه الفاعل لها . والباري خالق
فقط فهو متصرف في ملكه ، أما الفاعل فهو مكلف بالابتعاد عنها فكان فعلها
يصح بالنسبة إليه ، وبمجلبة لضرر يلحقه فقط أو يلحقه ويلحق غيره .

الثانية قالت إن الله تعالى لا يقدر على ما علم أنه لا يقع ، لأنه لا يتعلق علمه
بعلم وقوعه . كان وقوعه مستحيلاً والمستحيل لا يتعلق به القدرة ، والجواب أن

(١) هكذا في المطبعة لا تصح ، وأرى أن الصواب لا تصح .

المعروف عدم تعلق القدرة صلاحية^(١) وفعلًا بالمستحيل لذاته ، أما المستحيل لغيره فلا مانع من تعلق القدرة به صلاحية وفعلًا بالنسبة إلى ذاته .

الطائفة الثالثة قالت لا تتعلق قدرة الله تعالى ولا تصلح للتعلق بمثل مقدور العبد فلو فرض أن الله تعالى حرك جوهرًا إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان ، وحجتهم في ذلك أن فعل العبد لا يخلو عن أن يكون طاعة أو معصية ، أو عبثًا ، وفعل الله تعالى لا يتصف بذلك ، فلا تماثل .

ويجيب عن ذلك بأن الفعل إما حركة أو سكون ، ولا مانع من التماثل في ذلك الأثر أما كونه طاعة أو معصية ، أو عبثًا ، فهي اعتبارات يتصف بها فعل العبد من حيث كونه ممثلاً للأمر ، أو مخالفاً ، أو ليس في عمله فائدة .

الطائفة الرابعة قالت لا تصلح قدرة الباري للتعلق بما تعلقت به قدرة العبد لأن القابل للإيجاد شأنه إذا توافرت دواعي وجوده وجد ، وإذا توافرت الصوارف عن الوجود بقى على عدمه ، فلو فرض أن مقدور العبد كان مقدوراً لله تعالى ، وأراد الله تعالى إيجابه وكره العبد وجوده لزم وجوده لتحقيق داعي الوجود ، ولزم عدم وجوده لتحقيق الصوارف ، وهذا يؤدي إلى الجمع بين التقيضين ، وهو محال .

ويجيب عن ذلك بأن المكروه لا يقع عند وجود الصوارف إذا لم يتعلق بوجوده قدرة أخرى تستقل بالإيجاد ، وهي أقوى من القدرة الأخرى ضرورة .

المعنى الثاني لشمول القدرة

شمول القدرة بالمعنى الثاني وهو كون جميع الموجودات الممكنات مستندة إلى

(١) يعني أن عدم صلاحية القدرة من حيث الصلاحية ، ومن حيث الفعل والفاعل إنما ذلك بالنسبة للمستحيل لذاته بخلافه الباري والجمع بين التقيضين ، أما المستحيل لغيره فلا مانع من تعلق القدرة به صلاحية وفعلًا .

يذهب تعالى إما بالذات وإما بالواسطة لم يمتزج فيه أحد من القائلين بوحدة الواجب سبحانه وتعالى . والخلاف بينهم قاصر على كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها .

فالأشاعرة ومن وافقهم من المتكلمين يقولون إن الممكنات مستندة إلى الله تعالى بطريق الاختيار لا بطريق الإيجاب ، والحكماء يقولون إنها مستندة إليه تعالى بطريق الإيجاب .

وكذلك الوسائط قالت فيها الأشاعرة ومن كان على طريقتهم أنها لا تأثير لها ، وغاية الأمر أنها تتحقق ليرتب عليها غيرها ، وليس لها تأثير .

وقالت المعتزلة لها تأثير في أفعال العباد الاختيارية ، فإن العبد يخلق أفعاله^(١) نفسه الاختيارية ، ونقل عن الحكماء أن العقل العاشر هو الذى يفيض الصور على المحدثات ، وهذا خلاف التحقيق^(٢) ، والتحقيق أنهم يقولون إن الوسائط شروط ليست مؤثرة .

المعنى الثالث لشمول القدرة

شمول القدرة بالمعنى الثالث وهو كون جميع الممكنات الموجودة واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى ولا تأثير لأحد سواه فيها ، يختلف فيه بين الأشاعرة وفرق أخرى . فقالت الأشاعرة لا تأثير لغير الباري أصلا .

(١) هذا رأى المعتزلة فهم يقولون : إن العبد يخلق أفعاله نفسه الاختيارية من الصلاة والصوم والزكاة حتى يستحق الثواب عليها ويقبل العقوبة والجهنم حتى يستحق العقاب عليها .

(٢) سبق أن علمنا على هذا الرأى في الجزء الأول من هذا الكتاب ج ١ ص ١٥٥ حينما أنه رأى غير واضح ، وأن الموجود في كتب الفلاسفة يناقضه . سنبين ما ذكره المؤلف نفسه في الصفحة التالية عند ما نقال : ونسب إلى الحكماء أنه : تأثير للبارى إلا في العقل الأول .

وقالت المحزنة إن أفعال الإنسان الاختيارية واقعة بتأثير قدرته :

وقال للنجمون إن كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند إلى الأفلاك والكواكب حسب حركاتها وأحوالها .

ونسب إلى الحكماء أنهم قالوا لا تأثير للبارى إلا في العقل الأول ، أما ما عداه فهو من تأثير بعض الممكنات في بعضها .

أما مذهب المحزنة فسيأتي بيانه على الوجه الكامل الوافي مع ما يتعلق به في مبحث خلق الأفعال . وأما مذهب المنجمين فشبهتهم أنهم لما رأوا أن حوادث العالم السفلى مرتبطة بحركات الأفلاك والكواكب وانتقالاتها اعتقدوا أن التأثير للكواكب والأفلاك ، وبكيفية في الرد عليهم أن تقول سلمت لكم أن التغيرات من نهار إلى ليل وبالعكس ، ومن فصل إلى فصل ، وهكذا مرتبط بانتقالات الأفلاك ، ولكن لا يلزم من هذا الارتباط أن الأفلاك بواسطة أوضاعها وانتقالاتها تكون علة ، فإن الارتباط كما يكون بين معلول وعلة يكون بين مسبب وسبب يكون بين انعدام مشروط وانعدام شرط ، فذلك الشبهة ساقطة .

وأما ما نسب إلى الحكماء فقد علمت أن التحقيق من مذهبهم أن الوسائط شروط ومعدات وليس لها تأثير ، وعلى فرض أن مذهبهم هو ذلك المشهور فقد تقدم لك في مبحث العلل ما فيه الكفاية في الرد على ذلك المذهب .

أما ما ذهب إليه الأشعرى فحيث إن الكلام سيأتي في مسائل أعمال العباد إن شاء الله تعالى شاملاً لجميع المذاهب وأدلتها ، وبين الراجح والمقبول منها ، حسب ما يقضى به الدليل العقلي ، فيحسن تأخير الكلام على الأدلة التي استندوا إليها في هذا المبحث إلى ذلك المبحث الآتي

دليل عموم القدرة

قد علمت أن عموم القدرة بالمعنى الثال لم يخالف فيه أحد من القائلين

بالوحدانية وأن عمومها بالمعنى الثالث سيأتي بيان الأقوال فيه وأدلتها في مبحث
أنفال العباد ، وحيث أن المطلوب إقامة الدليل عليه الآن هو بالمعنى الأول وهو
صلاحيتها للتعليق بكل ممكن .

وقد ذكرنا لعمومها بهذا المعنى عدة أدلة :

(١) أجمعت الفرق كلها لا فرق بين الإسلامية وغيرها على أن الله تعالى قادر
على بعض الممكنات ، ولا شك أنه يلزم من قدرته على البعض قدرته على
الكل ، لأن علة القبول في الممكن هي الإمكان وهي متحدة في
الجميع ، والقدرة لازمة لذات الواجب لا تنفك عنه ، فحيث كانت
القدرة متحققة في الفاعل ، وعلة القبول متحققة في القابل ومتحدة في
جميع أفرادهم وجب أن تكون القدرة سالحة للتعليق بأي فرد من أفراد
القابل .

(٢) الإمكان مشترك بين جميع الممكنات ، ولابد للممكن أن ينتهي إلى
الواجب بالإجماع وقد ثبت بالدليل الصحيح أن الواجب مختار ، والمختار
فقد ضرورة فكل ممكن ينتهي إلى القادر .

(٣) عجز الواجب عن إعطاء الوجود إلى القابل إما أن يكون مقتضى ذاته
وإما أن يكون مانع خارج عن ذات الواجب ، لا جائز أن يكون لذاته ،
والأول ما أفهض الوجود على ممكن أصلاً ، ولا جائز أن يكون لغيره
خارجي ، لأنه لو كان مانع خارجي لكان لذلك المانع سلطان على ذلك
الغيبض ، حتى منعه ، ولو كان له سلطان عليه لكان مقهوراً تحت
سلطان ذلك المانع ، وكونه مقهوراً محال ، فبطل كونه عاجزاً عن إعطاء
الوجود إلى أي ممكن ، ثبت أن قدرته سالحة لإيجاد أي ممكن .

وما يستأنس به في هذا المطلب قوله تعالى : ﴿ وهو على كل شيء قدير ﴾
وأمثاله ، مما دل بحسب المتبادر منه على عموم قدرته سبحانه وتعالى .

وقد يقال إن الشيء في الآية يحتمل أن يراد به الموجود كما هو اصطلاح
الأشاعرة ، ويحتمل أن يراد به ما كان عند المخاطبين شيئاً ، وهو ما كان يراد عامة
العرب في ذلك الوقت ، ويحتمل أن يراد به ما يفهم عند قول القائل أنا القادر على
كل شيء ، وهو ما عدا ذات وصفات المتكلم ، فإن أريد الأول كان شاملاً لذات
الباري وصفاته ، وقد خرجنا بالدليل العقلي الذي أثبت أن ذات الباري وصفاته
ليسا من متناولات القدرة ، والتخصيص بالدليل العقلي لا يخرج العام عن كون
دلالته قطعية ، فتصلح الآية للاستدلال . وإن أريد المعنى الثاني تكون ذات
الباري وصفاته خارجة لم يتناولها لفظ شيء وكذلك كثير من الممكنات التي لم
ترها عامة العرب في ذلك الوقت الذي نزلت فيه الآية وحينئذ لا تصلح الآية
للاستدلال ، ولا للاستئناس . وإن أريد المعنى الثالث وهو ما عدا ذات المتكلم
وصفاته كما يقتضيه مقام التمدح كانت الآية دالة على عموم القدرة بلون استثناء
شيء منها ، وحينئذ قد يقال إن الآية حيث احتملت عدة معان بالنسبة للفظ
شيء ، بعضها يخرجها عن الصلاحية للاستدلال ، والبعض الآخر لا يخرجها عن
الصلاحية فقد تطرقها الاحتمال ، والدليل متى تطرف إليه الاحتمال سقط به
الاستدلال . ويمكن أن يقال إن هذه الآية مسوقة للاستئناس على المخلوقات أو التمدح
أو التهديد ، وهنا يرجع أن المراد هو الاحتمال الثالث فلم تكن الاحتمالات في مرتبة
واحدة ، فتصلح باعتبار المعنى الأول والثالث أو للاستئناس والله أعلم .

مبحث العلم

يتعلق بالعلم مباحث ثلاثة :

الأول في مفهومه .

الثاني في دليل ثبوته للباري .

الثالث في إحاطته بجميع الأشياء .

أما مفهومه فالمشهور بين القوم أنه صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه ، دون سبق خفاء ، وهذا بناء على ما نسب للأشعري ، من أن العلم صفة وجودية . أما إذا جربنا على أنه من الأمور الاعتبارية كما هو التحقيق ، فيعرف بأنه انكشاف جميع الموجودات والمعلومات على ما هي عليه انكشافاً لا يحتمل التقيض ، وكلا التعريفين من حيث فهم معناه لا يحتاج إلى شرح والمضاح ، والخارج بالقيود واضح .

أدلة ثبوت العلم للباري

اتفقت جميع الفرق الإسلامية على أن الله تعالى عالم ، وقد أقيمت عدة أدلة لإثبات هذا المدعى ، منها :

قوله تعالى ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة ﴾ (١) والغيب ما لا يصل إليه علم الممكن ، والشهادة ما يصل إليه علم الممكن .

ومنها قولهم من الضروريات العقلية التي فطر عليها كل عاقل الانتقال من الأفعال المتعقبة عند رقتها إلى علم فاعلها ، فالأفعال المتعقبة ملزمة ، وعلم فاعلها لازم ، فدلائلها على علم فاعلها مما تقتضي به الضرورة . وبناء على هذه المقدمة الضرورية يركب الدليل هكذا :

الباري فاعله مظن محكم ، وكل من كان كذلك فهو عالم ، النتيجة الباري عالم . وكبرى الدليل ضرورية ينه عليها إنك إذا رأيت صنعةً دقيقاً محكماً في أي

(١) سورة البقرة الآية ٢٢

وطيفة تعالى في سورة البقرة : ﴿ ذلك عالم الغيب والله بما تعملون بصير ﴾ الآية رقم ٦ .

كائن من الكائنات ، التي تشاهدها ، كبناء أو نسج ثوب ، جزمت بأن صنّاع هذا عالم ، وأما الصغرى فحتاج إلى لمضاح وبيان :

ولنذكر لذلك أمثلة وبها يتضح لك أن أفعال الباري في غاية الإحكام والإتقان ، وأنها وضعت على نظام لا يعلوه نظام ، مثال ذلك الأقمار والكواكب في العالم العلوى ، قد رتب ترتيباً خاصاً ، وجعل لها نظام في سيرها ودورانها ، ترتب عليه اختلاف الليل والنهار ، واختلاف الفصول ، وانتفاع العالم السفلى بسبب ذلك الوضع والترتيب ، بحيث لو اختلف ذلك الترتيب لفسد ذلك النظام ، لذى نشاهده ولو اطلعت على ما قاله علماء الهيئة في هذا الباب ، لردت يقيناً بأن هذا الوضع في غاية الإحكام والإتقان .

ومن أمثله أيضاً : الحيوان والنبات والبحار ، فإنك ترى بعض أنواع الحيوان قد تركب من أعضاء تخالف أعضاء البعض الآخر في الشكل والمقدار وكانت على وضع خاص بحيث لو اختلف ذلك الوضع لفاتت الفائدة المترتبة على خلقه من حمل الأثقال ، أو الركوب ، أو أى عمل آخر ، كذلك ترى في النبات أنواعاً مختلفة ، ولكل نوع فائدة مترتبة على وجوده بشكل مخصوص في وقت مخصوص ، بحيث لو اختلف وضع من أوضاعه لاشتت النظام المترتب عليه ، كذلك البحار ترى مائها ملحاً لأنه لو كان عذبةً لأتت مائه ، وترتب عليه فساد كبير ، كذلك إذا فكرت في نفسك وتركيب جسمك : إيازمه ، وكيفية ارتباط الروح بالبدن ، وكيفية صدور الأفعال النفسية والبدنية . الروح بواسطة ذلك الارتباط ، جزمت قطعاً بأنه فعل متقن مشتمل على دقائق رحيم ، تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه بظك الدقائق والمنافع ، والمصالح المترتبة على ذلك الفعل .

قال تعالى ﴿ من ربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (١) أى حتى تكون نتيجة وفورهم على تلك العلامات ، وفهمها أن

إلا الواحد الخصف بصفات الكمال هو الحق الثابت الذي ينتهي إليه كل كمال .

وقد نفى ^(١) هنا الدليل نقضاً تفصيلياً حاصله أن إتيان الأفعال الذي اشتملت عليه المقدمة الصغرى إما أن يكون المراد منه كون الأفعال في غاية الانتظام والإحكام من كل وجه ، بمعنى أنها مرتبة ترتيباً لا خلل فيه ، وملائمة للمصالح والمنافع المطلوبة منها ، بحيث لا يتصور ما هو أكمل منها . وإما أن يكون المراد أنها متفنة في الجملة ، فإن أريد الأول معنا الصغرى فإن العالم السفلي مملئ بالشور والمفاسد ، التي لو وقعت منه لكان أولى وأكمل بهذا ^(٢) العالم من كونها فيه ، وإن أريد الثاني معنا الكبرى القائلة ، وكل من كان فعله متفناً فهو عالم ، فإن بعض الحيوانات كالنحل والعنكبوت يصنع بيتاً متفناً على شكل هندسي بل ربما يعجز عنه بعض المهندسين مع كونها ليست عالمة .

ويجيب باختصار الشق الأول وهو أن أفعال الباري متفنة إتياناً تاماً من جميع الوجوه ، وما ذكر من أن العالم السفلي مملئ بالشور والمفاسد فهو بحسب الظاهر ، أما عند التأمل الصحيح البعيد عن الهوى فإنك لا تجد موجوداً من الموجودات ولا فعلاً من الأفعال إلا وفيه خير ، وجميع المسكنات الموجودة مترتبة ترتيباً عجيباً بحيث لو اختل شيء منه لفسد العالم بأكمله ، وقد يكون الشيء شراً إذا نظرت إلى ذاته ، كالأل في جملة العالم ، ألا ترى أن من بنى بيتاً لم يكن له . . من أن ينشئ مرحاضاً ، فهذا المرحاض سيح في ذاته ، كمال بالنسبة للبيت بحيث لو خلا البيت منه لكان ناقصاً شيئاً . . وجوه كاله . كذلك إذا رأيت أنفاً بارزاً

(١) أي اعترض عليه بدليل تفصيل ينتج خلاف ما اتجه الدليل الأول ، وهو المسمى بالنقض التفصيلي . وهو أن تأتي بدليل ينتج خلاف المطلوب .

(٢) يبدو أن العبارة فيها نقص ، والصواب : إن العالم السفلي مملئ بالشور والمفاسد التي لو وقعت منه لكان أولى وأكمل بهذا العالم عدم وجودها فيه .

في وجهه مغطى فإنك تستطيع تلك القطعة البارزة ، ولكن لو كشف الوجه ورأيتها في وضعها مع بقية أجزاء الوجه لرأيتها في غاية الجس ، وأنها أوجبت حسناً للوجه بحيث لو خلا عنها لكان مستقيحاً وهكذا .

وهذا الجواب على طريق التنزل ^(١) مع السائل ، وإلا فلنا أن نقول له كلامنا في إتقان الصنعة من حيث إنها صنعة ، أى من حيث إنها كمال في الوجود لا من حيث كونها عيواً أو شراً . وإذا نظرنا إلى هذه الجهة فلا يمكن لقائل أن يقول إن من الصنائع ما ليس كمالاً في الوجود ، وهذا الجواب سلمت المقدمة الصغرى .

ويجاب أيضاً باختصار الشق الثاني ، ولا يضرنا كون النحل والعنكبوت أو غيرها من الحيوانات عنده علم بكيفية صنع بيت له ، أو علم بطريقة تحصيل قوته وادخاره ، غاية الأمر أن علمه بهذا لم يكن بطريقة التفكير بل بطريقة الإلهام من الله وليس في كل شيء بل في ذلك الباب الخاص ، فيكون شاهداً لنا على أن الصانع لشيء عالم به والله صانع العالم كله فهو عالم بما فيه .

ومن الأدلة على علمه تعالى قوهم : قد ثبت في مبحث القدرة أنه قادر مختار والمختار يفعل ما قصد فعله ويترك ما قصد تركه ، ومن لوازم القصد العلم بالشيء لا يقصد إلا إذا ^(٢) كان معلوماً .

ومن الأدلة قوهم : العلم كمال ويمكن أن يثبت للواجب ، وكل ما كان كذلك وجب أن يثبت للبارى ، فالعلم واجب للبارى ، وقضاهما الدليل واضحة ومسلمة .

ومن الأدلة أيضاً : العلم كمال في الموجودات الممكنة ، ومن الممكنات من هو

(١) يقصد بقوله (التنزل) تسليم بأن في العالم بعض المفاسد والقرور ولكن هذه المفاسد لابد منها للمصلحة العامة ، لوجود بعض الشرور لا ينال الكمال العلم في العلم .

(٢) كلمة (إذا) ليست موجودة في المطبعة فأضفناها لنعظم الكلام

عالم ، فلو لم يكن الواجب عالماً لكان في الموجودات الممكنة من هو أكمل من الموجود الواجب وهو محال .

ومنها أيضاً الواجب هو واجب العلم في عالم الإنسان ^(١) وليس من المعقول أن المطلق للشيء يكون فاقداً له .

إحاطة علمه بجميع الأشياء

بعد أن اتفقت الفرق الإسلامية على أن الله تعالى عالم مختلفوا في إحاطة علمه بالأشياء ، فذهب المحققون إلى أن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء : واجبها ومستحيلها ، وجازئها ، موجوداً أو معدوماً ، وذهب غير المحققين إلى أنه عالم ببعض ، ومؤلف فرعان : الفريق الأول المحazole والفريق الثاني الفلاسفة .

أما المحazole فمنهم من قال إن الله لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها فيعلم للمعيات قطع ، ومنهم من قال إن الله لا يعلم إلا ما يتناهى ، أما ما لا يتناهى فلا يعلمه . ومنهم من قال إنه لا يعلم علمه .

وأما الفلاسفة فمنهم من قال لا يعلم ذاته ويعلم غيرها ، ومنهم من قال يعلم ذاته ، ولا يعلم غيرها ، ومنهم من قال لا يعلم الجزئيات المادية .

أما أصل العلم لجميع هذه الفرق تثبتة لله تعالى ولم يخالف فيه أحد إلا طائفة من قسما الفلاسفة ولا كلام لنا معهم ، لأن رأيهم تدفعه البديهة . أما تلك الفرق المختلفة في إحاطة علمه فسأذكر لك شبه كل فريق مع ردها ملاحظاً الاختصار بقدر الإمكان :

(١) في المطبوعة الواجب هو واجب العلم في عالم الإنسان ، وهو غلطاً مطبعياً ، والصواب ما كتبه .

شبهة القائل أنه لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها أنه لو علم في الأزل
الجزئيات لزم أن لا تتعلق قدرته بجزئى أصلاً لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن ،
والجزئى إذا علم أزلًا وقوعه أو عدم وقوعه كان واجب الوقوع ، أو ممتنع الوقوع ،
لأن علم الله تعالى لا يتخلف ، وإذا كان واجباً أو ممتنعاً فالقدرة لا تتعلق به ،
فيلزم ألا يقدر الله على جزئى أصلاً ، بل ولا يقدر العبد على فعل . وهذا باطل .
انتفاء الفائدة في بحث الأنبياء ، وانتفاء فائدة الأوامر والنواهي ، والوعد والوعيد ،
والثواب والعقاب ، وبجواب عن ذلك بأن قدرة الله تعالى تتعلق بالممكن لذاته ،
وإن وجب أو امتنع لغرض ، والممنوع تعلقها بالواجب والممتنع لذاته ، والجزئيات
التي علم الله وقوعها ، أو عدم وقوعها ممكنة لذاتها ، وإن وجبت أو امتنعت
لتعلق علم الله بالوقوع ، أو بعدمه فإن ذلك التعلق لا يمنع من تعلق القدرة بها .

شبهة القائل إنه لا يعلم ما لا نهاية له ، أن العلم يتعدد بتعدد المعلوم ، فلو
علم ما لا يتناهى لثبت له علوم غير منتهية ، وهو محال ، لأن التعدد في الصفات
استحيل عقلاً ، وبجواب عن ذلك بأن العلم صفة واحدة لها تعلقات متعددة ،
فالمزيد فيها لا في العلم وهي اعتبارات عقلية فلا كثرة في الخارج .

شبهة من قال إنه لا يعلم علمه أنه لو علم علمه لزم اتصافه بعلم لا تتناهى لأن
العلم الذى به الإدراك غير العلم المدرك ، وكلاهما وصف له تعالى ، ويحتاج إلى علم
آخر ، ليعلم به ذلك العلم الذى أدرك به علمه ، وهكذا يقال في كل علم ، فيلزم أن
يكون له علوم لا تتناهى ، وهذا محال ، وبجواب عن ذلك بأن علمه واحد والذى
تعدد ولم يتناهى ، هي التعلقات وهي أمور اعتبارية فلا كثرة في الخارج .

شبهة من قال إنه لا يعلم ذاته أن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين
متباينين فتقتضى عالماً ومعلومًا ، بأس معنا إلا الواحد من كل الوجوه ، وهو
الذات ، فليس معنا طرفان ، ولما كان العلم لأبد في تحققه من طرفين ، والعلم بالذات
لا يأتى فيه تحقق طرفين لأنه ليس معنا سواها ، فالعلم بها لا يتحقق (يلاحظ أن
صاحب هذا القول من الحكماء القائلين : إن الصفات غير الذات ،

والجواب يمنع قول صاحب الشبهة إن العلم نسبة بل هو صفة ذات نسبة إلى الذات فالطرفان متغايران ، ولو سلم أن العلم نسبة فالتغاير الاعتباري كاف ، وهذا متحقق في الذات باعتبار كونها معلومة وباعتبار كونها عالمة .

شبهة من قال إنه لا يعلم غير الذات أن العلم بأحد المعلومين غير العلم بالآخر فإنه يمكن تعقل أحدهما بدون تعقل الآخر ، فلو كان عالماً بالمعلومات غير الذات حصل في ذاته كلفة لا نهاية لها ، والجواب أن التعدد إنما يكون في التعلقات والتعدد فيها لا يوجب الكلفة في الذات ، لأنها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج .

شبهة من قال إنه لا يعلم الجزئيات المادية هي لزوم التغير في القديم وهو محال ، بيان ذلك أنه لو علم أن زيداً سيدخل الدار غداً ثم دخل زيد الدار في الغد ، فإن بقي العلم على حاله بمعنى أن زيداً سيدخل الدار غداً فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع ، وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم تغير العلم الأول من الوجود إلى العدم ، والثاني من العدم إلى الوجود (١) ، وهذا محال بالنسبة للقديم ، فإن الدليل العقلي قضى بأن القديم لا يتغير ، والعلم قديم ، فلاجل هذه الشبهة قالت هذه الفرقة كما اشتهر عنها أنه لا يعلم الجزئيات . .

وشنع بعض علماء الكلام على هذه الفرقة حتى : - - الكفر إليها ، وأجابوا عن هذه الشبهة بأن العلم صفة ذات تعلق ، والتغير الذي حصل من كون زيد سيدخل الدار غداً إلى كونه دخل ، إنما هو في التعلق ، أما العلم فلا تغير فيه أصلاً فإن الله تعالى منزّه عن الزمان ، فليس له ماضٍ ولا مستقبل ، فنسبته إلى جميع الأزمنة واحدة .

واعلم أن مسألة علم الله تعالى بالجزئيات مما كثر فيها الكلام بين هذه الفرقة وغيرها من علماء الكلام ، وقد يحيل للناظر أن ذلك الخلاف على ذلك الوجه المشهور ، واقع لما يراه من إقامة الأدلة وردّها من الجانبين ، ولكن الذى حقه أهل الإنصاف أن إنكار علم الله تعالى بالجزئيات لم يقل به أحد من الفلاسفة ، بل ليس مذهباً لفرقة من علماء الكلام ، والمنقول عنهم أنه لا يعلم الجزئيات المادية على وجه (١) الجزئية ، وإنما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها .

بيان ذلك أنا نعلم الجزئيات المادية من طريق انعكاس صورها الخارجة على الآلات الجسمانية ، والله تعالى منزّه عن تلك الآلات ، وعن حلول صور فيها ، لهذا قالوا لا يعلمها علماً كعلم الإنسان لها ، وحيث فهم قائلون بأن الله تعالى يعلم جميع الكليات والجزئيات ، غاية أن علمه بها على وجه غير الوجه الذى عليه علمنا ، وهذا هو المذهب الحق فلا معنى لسبهم إلى الكفر .

ولسنا مكلفين بأن نعلم كيفية علمه بالأشياء ، والبحث عن ذلك ، وربما أدى إلى الدخول فيما يضر بالاعتقاد ، فالأسلم الاعتقاد بأن الله تعالى عالم بجميع الأشياء كلها وجزئها على وجه مخالف لما عليه علمنا .

حجة الجمهور على أنه عالم بجميع الأشياء

قال جمهور المتكلمين إن الله تعالى عالم بجميع الأشياء ، واجبها ومستحيلها ، وجازئها . سوحوداً أو معلوماً ، سواء كان متناهياً أو غير متناه ، كلياً أو جزئياً ، وقولهم إن غير المتناهى لا يعلم إنما هو بالنسبة لنا ، أما بالنسبة لله سبحانه وتعالى فالمتناهى وغيره سواء فى الانكشاف ، فإنه يعلم كإلانه ومضى لا تنهاى .

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على إحاطة علمه تعالى بجميع الأشياء بالنقل والعقل ، أما النقل فأثبت كثرة ، منها قوله تعالى ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ والمراد من الشيء الأمر واحد الأمور ، ومنها قوله تعالى ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ﴾ سورة الحشر ^(١) ، والغيب ما لا يصل إليه علم الممكن ، والشهادة ما يصل إليه علم الممكن ، واللام في الغيب والشهادة للاستغراق ، لأنه لا عهد ، والمقام يقتضي الاستغراق . ومنها قوله تعالى ﴿ عالم الغيب لا يعزب عنه مقال ذرة ﴾ سورة سبأ ^(٢) ، ومنها قوله ﴿ وما يعزب عن ملك من مقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ﴾ سورة يونس ^(٣) ، ومنها قوله تعالى ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ﴾ سورة غافر ، ومنها قوله ﴿ وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾ سورة الطلاق ^(٤) .

وهذه النصوص تشهد بشمول علمه تعالى وإحاطته بجميع الأشياء ، وأما النقل فهو أن العلم لازم لثباته تعالى ، لأنه كمال في حقه ، ونسبه إلى كل المعلومات على السواء ، تخصيصه بالبعض دون البعض لا يهد له من تخصيص ، فيكون محتاجاً إلى التخصيص ، ليمحو دائرة علمه الموجب كالألوه ، فيكون محتاجاً إلى كماله إلى الغير ، وهو التخصيص ، فيكون في ذاته ناقصاً ، وهو محال ، وإذا ثبت

(١) الآية رقم ٢٢ .

(٢) الآية رقم ٣ وتكتبها ﴿ ولا يعزب عنه مقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ﴾ .

(٣) الآية رقم ٦١ .

(٤) الآية رقم ١٢ .

أن قصر علمه على بعض الأشياء يؤدي إلى نقص فهو محال ، ثبت عموم علمه ^(١) تعالى وأحاطته بجميع الأشياء .

إرادته تعالى ودليلها

يتعلق بالإرادة بحثان : الأول في مفهومها والثاني في دليلها .

اتفق علماء الكلام قاطبة على كون الله تعالى مرهقاً ، ولكنهم اختلفوا في معنى إرادته ، فجعلها بعضهم وجودية ، وجعلها بعضهم عدمية ، ومعنى كونها وجودية أن السلب ليس داخلياً في مفهومها ، ومعنى كونها عدمية ، أن السلب داخلي في مفهومها ، والقاتل بأنها عدمية عرفها بكون الله تعالى غير مكره ، ولا ساه .

أما القائلون بأنها وجودية فقد تفرقت كلمتهم في تعيين ذلك المعنى الوجودي ، فقال بعضهم إنها عين الذات ، وقال بعضهم إنها غير الذات ، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين ذلك ، فقال الأشاعرة : صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود وعدم ، ومقدار وزمان ومكان وجهة ، وقالت الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته تعالى وقال بعض المعتزلة صفة حادثة قائمة لا يحمل ، وقال أبو الحسين البصري من المعتزلة هي علمه بما في الفعل من المصلحة الفاعية إلى الإيجاد ، وقال الكمي من المعتزلة إرادته بالنسبة لأفعاله تعالى علمه بما فيها من المصلحة ، وبالنسبة لأفعال العباد أمره بها .

وقال المتأصلة هي علمه تعالى المحيط بجميع الأشياء وبما يجب أن يكون عليه الكل . . . يكون على أحسن النظام ، وهذه المفاهيم التي ذكرت للإرادة من حيث إدراكها وتعقلها لا تحتاج إلى شرح ، إنما يحتاج إليه بيان مرتبة كل قول من

(١) ع ٢٠٠ من كتاب شرح الطريحي للطائفة السابعة ١٢٠٥ هـ . رابع شرح
... بعد السطح ج ٢ ص ٦٦ وما بعدها الطائفة السابعة .

هذه الأقوال للمسرودة . لهذا نقول : إن تعريف إرادة الله تعالى بكونه غير مكره ولا ماض ، يخالف النصوص الدالة على أن إرادة الله تعالى تتعلق بشيء دون شيء ، وفي وقت دون وقت ، وكذلك يخالف النصوص الدالة على أنه أمر العباد بما لم يشأ منهم ، (والمشقة والإرادة بمعنى واحد) قال تعالى ﴿ يهدي اللهكم السير ولا يهديكم العسر ﴾ .

وقال تعالى ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ ، وقال تعالى ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ﴾ .

وأما القائل بأن الإرادة عين الذات فقولوه باطل بدهاة ، فإن الصفة مادامت صفة لا تكون عين الموصوف .

وأما القائل بأنها غير الذات وهي حادثة قائمة بذاته تعالى ، فإن كان مراده بذلك مخصوص الإرادة فهذا باطل بدهاة ، لأن الدليل العقل قام على أن ذات الله تعالى ليست معللاً للحوادث ، وإن كان مراده بذلك تعلق الإرادة فهذا نسله ، لأن الإرادة تعلقاً تنجزياً حادثاً ، ويكون معنى قيامه بالذات أنه محمول على الذات حل الصفة على الموصوف .

وأما القائل بأنها حادثة قائمة لا بمحل ، فإن أراد ظاهره فهو بديهي البطلان ، لأن الصفات لا تقوم بنفسها ، أما إذا أراد أنها أمر اعتباري ليس زائداً خارجاً وإن كان زائداً عقلاً فهو مسلم ، وحينئذ يكون معنى قيامها بنفسها ثبوتها في نفسها ، لكونها من الاعتبارات تصادفة ، ويكون المراد من الإرادة أيضاً التعلق التنجزى الحادث حتى يصح القول بأنها حادثة ، وأما قول الكسبي إن إرادة الله تعالى لفعل غيره هي أمره به ، فهو باطل ، لأن النصوص القرآنية دالة على أن الأمر غير الإرادة ، والأقوال البانية بعد ذلك ترجع إلى أن الإرادة صفة قديمة غير

العلم ، أو هي العلم ، والأشعري يقول إنها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهي مغايرة للعلم والقدرة .

ومحققو الأشاعرة قالوا هي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، وكلاهما يوافق الآخر في أنها غير العلم وغير القدرة .

وأما غير الأشاعرة وهم الفلاسفة وبعض المعتزلة فقالوا إن الإرادة هي العلم على الوجه الذي سبق في بيان مفهومها فقد وافقوا الأشاعرة في أنها غير القدرة .

ويخصص من هذا البيان إجماع الكل على أن الله مرید ، وأن إرادته غير قدرته ، وقد أجمعوا أيضاً على أنه لا بد من تخصص يخص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، وذلك المخصص هو الإرادة ، وتخصيص الخلاف بعد ذلك في أن الإرادة هي العلم أو أمر آخر غير العلم ، بالأول قال فريق وبالثاني قال فريق .

وقبل بيان سند كل قول من هذين القولين أبين لك وجه كون القدرة والكلام والحياة والسمع والبصر لا تصلح صفة منها لأن تكون مخصصة .

أما القدرة فلأنها صفة يتمكن بها من الفعل والترك ، أو هي يتمكن من الفعل والترك ، فصفة الفعل والترك إلى القدرة على السواء ، إذ كما يمكن أن يحصل بالقدرة الفعل يمكن أن يحصل بها الترك كذلك ، كما يمكن أن يحصل الفعل بها في وقت كذا ، يمكن أن يحصل بها في وقت آخر ، فلا بد من صفة أخرى نرجع أحد الضدين ، أو أحد الوقتين على الآخر سوى القدرة ، حيث كثرت نسبة التضاد والوقتات إليها على السواء . وأما الكلام فلأنه صفة لا تعلق لها بالإيجاد أصلاً ، فلا يصلح أن يكون مخصصاً ، وأما الحياة فهي ليست من الصفات التي لها تعلق بشيء أصلاً ، وأما السمع والبصر فلا يصلحان للتخصيص أيضاً ، لأنهما وإن كانا قديمين لنخب ، بتعلقان بالمسموع والمبصر المكين ، بعد وجودهما ، فتعلقهما بعد وجود المسموع والمبصر ، وتخصص يكون تعلقه سابقاً على الوجود .

أما سند الفريق القائل إن المخصص هو الإرادة المتأخرة للعلم ، وأن العلم ليس مخصصاً ، فهو أن علمه تعالى منه ما يشبه علمنا التصوري ، وهو علمه تعالى بالأشياء صوراً مجردة بدون ترتيب بين أفرادها ، إن كانت مما يجري فيه الترتيب كالجزيئات الممكنة ، ومنه ما يشبه علمنا التصديقي وهو علمه بالأشياء واقعة في زمان معين بصورة خاصة بها لا يشاركها غيرها فيها ، وكل من هذين النوعين لا يصلح مخصصاً أما الأول فلأن نسبة كل معلوم بالعلم التصوري الذي هو مجرد الانكشاف إلى الأوقات على السواء ، فلانكشاف حاصل لجميع الأشياء في جميع الأوقات ، فكما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم واقعة في هذا الوقت ، يصح أن تكون واقعة في الوقت الآخر ، فلانكشاف على هذا الوجه لا يقتضي التخصص بوقت ، ولا بوقت ، وأما الثاني فلأنه يرجع إلى العلم بالوقوع على حافة خاصة ، وفي زمن معين ، ومعلوم أن العلم بالوقوع تابع للوقوع ، فلو كان العلم بالوقوع مخصصاً للزم الدور ، وهو محال .

بيان ذلك أنه إذا كان العلم بالوقوع تابعاً للوقوع ، فالوقوع يتحقق أولاً ، ثم يحصل بعده العلم به فيكون العلم به متأخراً عنه .

وإذا كان العلم بالوقوع هو الذي يشبه علمنا التصديقي مخصصاً وجب أن يكون متقدماً على الوقوع ، لأن المخصص للشيء متقدم عليه فيكون العلم بالوقوع متقدماً حيث كان حصوله موقوفاً على الوقوع ، وهذا يؤدي إلى توقف الشيء على نفسه ، وهو دور ، وإذا كان كون العلم بالوقوع مخصصاً مؤدباً إلى العلم به ، وهو محال ، فكونه مخصصاً محال . وإذا بطل كون العلم بنوعيه مخصصاً ، فإنه جمعوا على أنه لا بد من تخصص والخلاف لم يتمد كون المخصص هو العلم أو الإرادة فليكن ذلك المخصص هو الإرادة .

وقد يقال لا نسلم أن العلم بالوقوع تابع للوقوع على الإطلاق بل علمه "عام الانفعال" ، الذي يمرض للذات ويحصل الانصاف به بعد أن لم تكن الذات متصفة به ، أما العلم بالفعل الملازم للذات أزلاً وأبداً ، فليس تابعاً للوقوع ، وهذا

النوع الخاص على علم الله تعالى . وقول العلماء علم الله بالوقوع تابع للوقوع معناه أنه يعلم الشيء على حاله التي يقع عليها في الخارج ، وليس معناه أنه يتأخر في الوقوع .

وأما الفرق الثالث إن المخصص هو العلم فقد استند إلى ما حاصله أن علماء الكلام ومنهم عقولوا الفلاسفة أجمعوا على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات أولاً وأبداً ، وعلى أن علمه بالأشياء فعل ، لا انفعال ، فهو قائم به قبل وجود الكائنات ، وكل ما يوجد من الكائنات على وفقه ، فهو عالم بالجزئيات قبل الإيجاد ، وبعد الإيجاد ، وإذا كان العلم بالجزئيات حاصلأً أولاً وأبداً ، وأنه فعل لا انفعال ، فلا بد في حصوله من تحقق كل ما يلزم تمييزه عما عداه : بحيث إذا علم بكل مميزاته ووجد في الخارج كان ذلك المعلوم منحصرأً في ذلك الفرد الموجود في الخارج ، ولا شك أن الجزئى إنما يتميز عن غيره تميزأً تامأً من جميع الوجوه إذا علم ، ومنه الخاص به ووجوده الخاص به ، وجميع خواصه بحيث لو فقد شيء من ذلك انعدم تمييزه من تلك الجهة .

يوضح لك هذا أنه لو حرك شخص إصبعه مرتين ، تخلل بينهما سكون ، فإنك تجزم بتغاير شخص الحركة الأولى ، والثانية ، وإذا بحثت عن المميز بينهما لا تجد شيئاً سوى أن الأولى وقعت في زمان سابق على زمان الثانية ، وإلا فالحركتان متماثلتان في أن كلا حركة ، والفاعل واحد ، والموضع واحد ، فهذا يبين لك أن الزمن من المميزات للجزئيات عن بعضها .

فعلم الله تعالى بالجزئى يلزمه علمه بالزمن الذى يقع فيه ، وعلمه بجميع خواصه ، وإذا علمت ذلك فاعلم أن تعلق الإرادة مرتب عقلاً على تعلق العلم بإرادة أى جزئى من الجزئيات إنما تكون بعد العلم به ، والعلم به يلزمه العلم بمميزاته ، التى منها زمنه ووجوده الخاص به ، وإرادته تحصل بعد تخصصه بزمنه وبأى مميزاته الخاص بالعلم ، وإذا كانت الإرادة حاصلة بعد التخصص الحاصل بالعلم ، فلا يعقل أن تكون مخصصة للجزئى بزمن ، أو حال خاص ، لأن

المخصص للشيء يجب أن يكون سابقاً عليه ، فعين أن يكون الخمس هو العلم ، سواء قلنا إنه علم يشبه علمنا التصوري ، أو التصديقي ، لأن العلم التصوري في الجزئ لا ينفك عن التصديق ، فإن علم الجزئ لا يتحقق إلا إذا علم من جميع وجوهه ، ومن تلك الوجوه الزمن الذي يقع فيه ، لأنه إذا لم يعلم زمنه الذي يقع فيه لزم جهل الجزئ من بعض وجوهه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وإذا كانت صفة العلم قد حصل بها التخصيص فما وظيفة الإرادة حينئذ أقول لك قد علمت في أول مبحث الإرادة أن الإجماع قام على كونه تعالى مبدءاً والاختلاف الحاصل بينهم في تعيين مفهوم الإرادة لأنه لم يتم دليل قاطع على تعيين ذلك المفهوم ، فعينه ظني ، وإذا كان ظنياً فلا مانع من العود عن تلك المفاهيم إلى مفهوم آخر يساعد عليه العرف وتبادره من اللفظ أكثر من تلك المفاهيم ، وهو صفة تبع الاختار على الفعل عند الاختراء على وجه تنزيهي ، فكان العلم بعلم الشيء بخصوصيته في زمانه ، ثم عند مجيء زمانه المعين له تبع منه الإرادة فبرزت تكون الإرادة قديمة ، وتعلقاتها حادثة ، كالقدسية انسي ملحظاً من حاشية الأستاذ الإمام على العقائد العنصرية ، وأظنك بعد هذا البيان أصبحت على علم بما استند إليه كل من الفريقين المختلفين في أن المخصص هو الإرادة أو العلم فلك أن تختار منهما ما يترجح عندك دليله والله اعلم .

الذي استدلل على ثبوتها للبارى سبحانه وتعالى بالإجماع ، منذ أجمع علماء الكلام على أن الله تعالى مرید ، ولا يفهم لغة من قولنا مرید ، إلا ذات ثبت فيها الإرادة وأيضاً فقد ورد في كتاب الله تعالى وكلام أنبيائه ما يفيد ثبوت الإرادة له سبحانه وتعالى ، واستدل أصحاب هذا الطريق أيضاً بقياس من الشكل الأول نظمته هكذا الله صانع للعالم بالاختيار وكل من كان كذلك تجب له الإرادة ، فأنه تعالى تجب له الإرادة . والصغرى ثابتة بالدليل الدال على أن الله تعالى فاعل بالاختيار لا بالإيجاب ، وقد تقدم ذكره في بحث القدرة ، والكبرى ضرورية .

أما الطريق الثاني وهو ما لوحظ فيه إثبات الإرادة مع بيان وظفيتها فقد ذكر مسوق في صحيفة أما عموم إرادته تعالى لمسألة الكلام عليه مسوق في بحث فعال المباد .

حياته تعالى ودليلها

قد علم بالضرورة من الدين ، وثبت في الكتاب والسنة ، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ، أن البارى سبحانه وتعالى حي ، وانعقد إجماع أهل الأدیان بل جميع العقلاء على ذلك ، وهذا كاف في إثبات هذه الصفة للبارى سبحانه وتعالى .

قال الله تعالى في سورة البقرة ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ الخ آية الكرسي ^(١) ، وقال تعالى في أول سورة آل عمران ﴿ ألم الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ وقال تعالى في سورة غافر ﴿ هو الحي لا إله إلا هو ﴾ ^(٢) .

وقد يستدل عليها بالدليل العقلى فيقال الله متصف بالقدرة والإرادة والعلم ، وكل متصف بهذه الصفات تجب له الحياة ، فإله تعالى تجب له الحياة . والمقدمة للصغرى مسلمة بمقتضى الأدلة التى أقيمت على ثبوت تلك الصفات للبارى ، أما الكبرى فضرورية ، وقد اختلفوا فى معنى حياته تعالى ، فعرّفها الأشاعرة جبراً على ما هو المشهور عنهم فى أن صفات المعانى وجودية ، بأنها صفة توجب اتصافه بالقدرة الإرادة^(١) والعلم والكلام والسمع والبصر ، وعلى التحقيق من أنها من الأمور الاختيارية بأنها وجوب اتصافه بالصفات المذكورة ، وعرّفها الحكماء بأنها كونه^(٢) بصح أن يعلم ويقدر ، وهذا بناء على أن الصفات عين الذات .

السمع والبصر ودليلهما

مما علم بالضرورة من دين سيدنا محمد ﷺ كون البارى سبحانه وتعالى سميعاً بصيراً ، وفى القرآن آيات كثيرة تدل على أنه سميع بصير وكذا فى الأحاديث . قال تعالى فى سورة النساء ﴿ إِنْ اللَّهُ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾^(١) فى ربيع ﴿ إِنْ اللَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ ، وفى موضع آخر فى ربيع ﴿ لَا خَيْرَ لِي كَثِيرٌ ﴾ ﴿ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾^(٢) . وقال تعالى فى سورة غافر آخر الرّبع الأول ﴿ إِنْ اللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ ، فى الرّبع الثالث ﴿ فَاصْبِرْ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِلَىٰ مَا يَوَسُّوْنَكَ إِنَّهُ كَانَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾^(٣) وقال فى سورة الزّمر ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾^(٤) وقال فى سورة الزّمر ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾^(٥)

(١) راجع شرح الطبراني ص ٣٦٨ قطعة السابقة . راجع المقاصد للسمع ج ٢ ص ٧٢ قطعة السابقة .

(٢) راجع شرح الطبراني للقاضى البهزادى ، وش . المقاصد للسمع نفس الصفحات السابقة .

(٣) الآية رقم ٥٨ من سورة النساء .

(٤) الآية رقم ١٣٤ من سورة غافر .

(٥) جزء من الآية رقم ٥٦ من سورة غافر .

السمع البصر^(١) وغير ذلك من الآيات . وورد في حديث أسماء الله الحسنى (السمع البصر) وقال عليه الصلاة والسلام (اربعوا على أنفسكم بالدعاء فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً وإنما تدعون سميعاً بصيراً)^(٢) .

وإذا كان قد ورد في القرآن وفي الحديث وصفه تعالى بكونه سميعاً بصيراً على وجه لا يمكن إنكاره ، ولا ضرورة تدعو إلى تأويله ، فهو كاف في إثبات كونه سميعاً بصيراً ، كما أنه أصبح معلوماً من الدين بالضرورة ، وقد اكتفى كثير من الكاتبيين هنا بهذا الاستدلال من القرآن والحديث ، وعلمه من الدين بالضرورة ، وما نقل أيضاً من إجماع أهل الملل على انصاف الله تعالى بهاتين الصفتين ، وأضاف بعضهم إلى الاستدلال بهذا الذي ذكر ، الاستدلال بالليل العقل فقال : السمع والبصر صفتا كمال قطعاً ، والحلوه عن صفة الكمال في حق من يصح انصافه بها نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فالواجب انصافه بهما .

رب قائل يقول أنتم أثبتتم صفة السمع والبصر لله تعالى وهما بحسب العادة لا يدرك بهما المسموع والمبصر إلا على بعد خاص ، وفي جهة خاصة ، وعدم وجود فاصل ، وهكذا^(٣) من لوازم الحدوث ، والعقل يحيل إثباتهما لله تعالى مع هذه اللوازم ، فأولسهما بالإدراك مجرداً عن تلك اللوازم ، فلم لم يتصور لله تعالى صفة الشم ، والذوق ، واللمس ، مع تأويلها بالإدراك ، وتجهدها عن لوازم الحدوث ، فالكل مشترك في لزوم الحدوث ، إذا أخذ على حقيقته ، وإذا أول بالإدراك المناسب لذات الباري يصح وصفه تعالى به .

وإذا ثبت التساوي بين هذه الصفات الحسنى وانتفى الفارق ، فلا مانع من

جهات صفة الشم ، والنوق ، واللمس ، مع تأويلها بإدراك المشوم ، والنوق ، واللمس من غير أن يكون شاماً وذائقاً ولاسماً .

نقول لهذا القائل قد ورد الشرع بإطلاق السمع والبصر ، في حقه تعالى فوجب الإيمان باتصافه بهما ، وصرفهما عن الظاهر ، مقتضى للحدث ، وأيضاً فكل منهما ينبيء عن الإدراك فإذا قلت أبصرت فمدلوله أدركت المهر ، وإذا قلت سمعت فمدلوله أدركت المسوع ، أما الشم والنوق واللمس فلم يرد^(١) الشرع بإطلاقها في حقه تعالى ، وأيضاً لا تنبيء عن الإدراك ، فإنك تقول سمعت نفاحة ، ولم أدرك ريحاً ، وذقت طعام كذا ، ولم أدرك طعمه ، ولبست جسم كذا ، ولم أدرك خشونته ، أو نعوته ، وإذا كانت على هذا الوجه فليس لنا أن نطلقها على الله^(٢) تعالى ، وإن كنا نجزم بأن الله يدرك المشوم ، والنوق ، واللمس ، بصفة العلم من غير أن يكون شاماً وذائقاً ولاسماً .

مفهوم السمع والبصر

قال جمهور الأشاعرة والمعتزلة والكرامية إن السمع والبصر صفتان مفايرتان للعلم ، يتكشف بهما جميع الموجودات انكشافاً ، يفائر الانكشاف الحاصل بالعلم ، كما أن الانكشاف الحاصل بالسمع يفائر الانكشاف الحاصل بالبصر ، وقالوا إن اختصاص سمعنا بالأصوات وبصرنا بالألوان والأجرام إنما اقتضاه استعدادنا الخاص وحادثنا ، ولا مانع من تخلف تلك العادة ، وتكوين أفراد من نوع الإنسان على استعداد أرق ، وبأنك يسمع ما ليس بصوت ، و يرى ما ليس بحجر ، ولا لون ، فقد سمع الرسول كلام الباري ليلة المراج ، وموسى كلم الله عند

(١) راجع شرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٧٣ الطبعة السابعة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسيد نفس الجزء والصفحة السابعة .

المناجاة ، وكلامه ليس بحرف ولا^(١) صوت ، وورد في القرآن أننا نراه يوم القيامة
وليس جرماً ولا لوناً .

وقال حكماء الإسلام والكمي وأبو الحسين البصري من^(٢) المحazole البصر
علم الله تعالى بالمبصرات أى انكشاف المبصرات له تعالى ، والسمع علمه تعالى
بالمسموعات أى انكشاف المسموعات له تعالى ، فهما نوعان من العلم ، ولا يلزم
عل قولهما قدم المسموعات والمبصرات ، حيث كان العلم قديماً ، لأن العلم وإن
كان قديماً لكن تعلقه بالمسموع بعد تحققه ، وتعلقه بالمبصر بعد تحققه ،
فالحدث إما هو تعلقه بالمسموع والمبصر ، ومع ذلك فالأسلم في هاتين الصفتين
أن نعتقد أن الله تعالى متصف بهما ، حيث وصف نفسه بهما ، وأن الانكشاف
الحاصل بهما لا يماثل الانكشاف الحاصل لنا بسمعنا وببصرنا من حيث كونه
بحاسة ، ومن حيث كونه أجلى من الانكشاف بالعلم ، فإن ذلك محال في حقه
تعالى . أما حقيقة الانكشاف الحاصل بهما والتكشف بهما فأمره مفوض إلى الله
تعالى .

صفة الكلام ودليلها

الكلام على هذه النصفة ينحصر في إقامة الدليل على ثبوتها للبارى سبحانه
وتعالى ، وفي بيان مفهومها ، واتباع بيان المفهوم كونها قديمة أو حادثة .
أما الدليل فهو إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على أنه تعالى متكلم ،
فقد نقل عنهم تواتراً ، أنهم كانوا يقولون لقومهم أمر الله بكذا ، ونهى عن كذا ،
وأمر بكذا ، والنهى والإنذار من أقسام الكلام .

(١) هنا رأى الأشاعرة وهو أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت . ذهب الحنابلة ومن تبعهم
وإن فهم لل أن كلام الله بحرف وصوت كما سيقدره الشيخ انبذ . في الصلحة الآتية .
(٢) راجع شرح القامد للسيد ج ٢ ص ٧٣ .

ثبوت أى واحد منها يستلزم ثبوت الكلام ، ولا مانع من أن يحصل علم الأنبياء بإسالمهم إلى قومهم بطريق غير الكلام ، وهو أن يخلق الله فيهم علماً ضرورياً ، بأنهم أرسلوا من الله تعالى إلى قومهم ، لتبليغ الأحكام ، ثم يصدقهم في دعواهم بمطلق المعجزة ، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت صفة الكلام ، ثم تثبت صفة الكلام بعد ذلك بقوله .

كذلك نقل إجماع الملبين وعلماء الكلام ، على أنه تعالى متكلم .

وأما مفهومه فاعطف علماء الكلام فيه ، فقالت المحزلة والحمايلة هو العظيم للؤلؤ من الحروف والكلمات ، المرتبة ، الدالة على المعاني ، كوجوب الصلاة والزكاة ، المدلول لقوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ^(١) وحرمة الزنا المدلول لقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا ﴾ ^(٢) ووحداية الله تعالى المدلول لقوله تعالى ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ ^(٣) ثم اختلفوا بعد ذلك في قدم هذا الكلام وحديثه .

فقالت المحزلة إنه حادث وقام بغير ذاته تعالى ، ومعنى كونه متكلماً أنه موجد لتلك الكلام ، والمؤلف من الكلمات المرتبة ، في أجسام مخصوصة ، مثل اللوح المحفوظ . وقالت الحمايلة إن هذه الحروف والكلمات التي تألف منها الكلام مع ترتب بعضها على بعض قديمة ، وقائمة بذاته تعالى ، والمسموع من القارئ كلام الله القديم ، بل تعالى بعضهم وزعم أن جلد المصحف قديم .

وقالت الكرامية إن كلام الله قدرته على التكلم ، وهو قديم بهذا المعنى ، لأنه راجع إلى القدرة ، وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو حادث ، ويسمى قولاً لا كلاماً ، ومع ذلك فقالوا إنه قائم بذاته تعالى .

(١) سورة الزمر جزء الآية رقم ٢٠ .

(٢) سورة الإسراء / ٣٢ .

(٣) سورة محمد / ١٩ .

وقالت الأشاعرة كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، منزعة عن التقدم والتأخر ، ولوازم الكلام اللفظي ، ومنزعة عن السكون النفسى وعن الآفة الباطنية .

ولسكون النفسى عدم إرادة الكلام مع القدرة عليه ، والآفة الباطنية حالة نبتة عن الكلام ، وتسلب عنه القدرة عليه ، كالحرس والعطوئية وكلام الله بهذا المعنى يسمى كلاماً نفسياً ، ويدل عليه الكلام اللفظي دلالة التزامية عرفاً ، فإن من أضيف له كلام لفظي دل عرفاً على أن له كلاماً نفسياً ، وقد أضيف لله تعالى كلام لفظي كالقرآن ، فبدل التزاماً وعرفاً على كلام نفسى لله تعالى .

أما المدلول الوضعي للقرآن المقرء والمفوظ ، فبعضه حوادث كطلب إقامة الصلاة ، وبعضه قديم كوحىاتية الله تعالى ، أما المحذلة فيقولون ليس للكلام اللفظي إلا مدلول واحد دل عليه الكلام بالوضع ، كوجوب صلاة وأخبار عن حوادث . وبهذا البيان الذى سمعته تعلم أنه لم يقل بالكلام النفسى بالمعنى السابق إلا الأشعرى وناقى الفرق تنفيه وبالجمللة فالمذاهب فى مفهوم الكلام وكونه قديماً أو حادثاً أربعة :

ومذهب المحذلة وهو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة ، وأنها حادثنة . ومذهب المخالفة وهو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة ، وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى . ومذهب الكرامية وهو أن كلام الله تعالى هو القدرة على القول والقول هو الألفاظ المقروءة الحادثة بذاته تعالى ، ومذهب الأشاعرة وهو أن الله كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت قائماً بذاته تعالى .

والتناظر فى هذه الأذيل نظراً صحيحاً يتضح له أن قول المخالفة لم يستند إلى شبهة ، فضلاً عن دليل ؛ فإنه لا معنى للقول بقدم كلمات بينها ترتب التقدم والتأخر ، وعند الشروع فى التأخر ينقض ذلك التقدم ، فهو قول بنفيه العقل ، ولا يساعد عليه نقل ، كذلك قول الكرامية بالتفرقة بين الكلام والقول ، وتجويز قيام القول الحادث بذاته تعالى لم يستند إلى دليل ، بل الدليل بنفيه ويطله ، فقد

ثبت بالدليل القطعى أن الحوادث لا تقوم بذاته تعالى ، والفرقة بين الكلام والقول على الوجه الذى قالوه لم يعرف فى اللغة ، ولا فى العرف ، ولا قام عليه دليل عقل ، ولم يبق بعد ذلك إلا قول المعتزلة إن كلام الله هو المنتظم من الحروف والكلمات ، وإنه حادث ، وقول الأشاعرة إن كلام الله تعالى هو الصفة النفسية إلى آخر المعنى السابق ، وإنه قديم ، وهذا الخلاف بين هاتين الفتن عند التأمل الصحيح راجع إلى إثبات كلام نفسى لله تعالى أو نفيه .

فالأشعرى يثبت ، والمعتزل ينفيه ، أما كون الكلام اللفظى حادثاً فلا نزاع فيه بين هاتين الفتن ، كذلك كون الكلام النفسى قديماً ، فلا نزاع فيه أو ثبت لله تعالى ، وحيث تدور نقطة النزاع هكذا .

هل لله كلام نفسى بغير الكلام اللفظى قالت الأشاعرة نعم ، وقالت المعتزلة لا .

أدلة الأشاعرة على مدعاهم

استدل الأشاعرة على أن لله كلاماً نفسياً قديماً مغايراً للكلام اللفظى بأربعة أدلة :

الدليل الأول أن المتكلم إما أن يكون معناه من قام به الكلام ، وإما أن يكون معناه من أوجد الكلام ، ولا يشمل لفظ متكلم معنى ثالثاً . لا جاز أن يكون معناه من أوجد الكلام ، لأننا نجزم بأن من أوجد حركة أو جسم غير جسمه ، كتحريك كتاباً من خزانة إلى خزانة أخرى لا يسمى : — — — — — إيجاد تلك الحركة القائمة بالجسم تحاك متحركاً ، كذلك نجزم بأن الله تعالى لا — — — — — مصوتاً بسبب إيجاد الأصوات ، كذلك الموجد للكلام فى جسم آخر لا — — — — — متكلاً ، فتعين أن يكون مدلول متكلم من قام به الكلام .

وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الكلام نفسى حادث ، وعلى أن

الحادث لا يقوم بذاته تعالى ، فيتعين أن يكون الكلام القائم بذات البارى .
 المدلول للمتكلم ليس حادثاً ، فيكون قديماً ، وليس لنا إلا كلام لفظى ، وكلام
 نفسى ، فإذا انتهى قيام الأول وهو اللفظى بذات البارى لحديثه ، تعين قيام الثانى
 بذاته تعالى ، وهو النفسى . ويؤيد كون المراد من المتكلم من قام به الكلام العرف
 واللفظ ، وقد يقال على هذا الدليل لا نسلم أن معنى متكلم من قام به الكلام ،
 بل يتعين أن المتكلم هو من أوجد الكلام فى شىء آخر ، ضرورة أننا نطلق المتكلم
 إطلاقاً حقيقياً على زيد ، الملتفط بلفظ محمد مثلاً ، مع العلم بأن اللفظ صوت
 معتمد على مخرج ، والصوت كيفية من كفيات الهواء قائمة بهواء ، فيكون
 المتكلم هو المحدث لتلك الكيفية المخصوصة ، القائمة بهواء . ولا يمكن أن يقال
 إن زيدا الملتفط بكلمة كذا ليس بمتكلم ، وأما قياس الموجد للكلام فى جسم
 آخر على محدث حركة فى جسم آخر أو موجد صوت على لسان شخص فهو
 قياس مع الفارق ، فإن موجد الحركة فى جسم آخر متسبب فيها ، وخالق
 الصوت لا ينسب إليه الصوت ، لأنه ظهر على يد عبد ، فينسب لما ظهر على
 يده . والذي يقاس على محدث الحركة فى جسم آخر المحدث لأصوات حرفية بين
 ضاغطين خارجين عنه ، فإن هذا لا يسمى متكلماً ضرورة ، لأنه لم يوجد منه
 سوى التسبب . أما المحدث للكيفية القائمة بهواء فهى وإن قامت بنفسه ، لكنه
 هو المباشر لإيجادها ، بدون أن يكون شىء آخر خارج عنه ، له دخل فى
 الإيجاد ، فهو جدير بأن يسمى متكلماً . وأما قولكم إن العرف واللفظ يشهدان
 بأن المتكلم من قام به الكلام فغير مسلم ، فإنه لم يعرف إطلاق المتكلم حقيقة
 على من أراد التكلم ، ولا على من شرع فيه ، فأسكت رجل لسانه ، مع كون
 ذلك المعنى النفسى حاصلًا البتة . وغاية ما يقال إنه أراد الكلام . ولو سلمنا أن
 المتكلم لغة من قام به الكلام فليس بلازم أن يكون ذلك المعنى هو المتكلم به
 لبارى سبحانه وتعالى ، ألا ترى أن اليد فى اللمة هى المجارحة ومع ذلك لما نسبت
 لبارى أجمعوا على أن المعنى الحقيقى لا يراد ، وأولوها بالقدر أو فوضوا علمها إليه
 سبحانه وتعالى .

فمجرد كَوْن المعنى الحقيقي لشكلم هو من قام به الكلام ، لا يستلزم أنه هو المراد ، بل المدار في هذه العقيدة وما يماثلها على اليهان العقل لا على اللغة .

الدليل الثالث المتكلم بصيغة أمر مثل قوله تُعَلِّم العلم ، أو نهي مثل قوله لا تكسل ، أو نداء مثل قوله يا محمد ، أو إخبار مثل قوله اجتهد محمد فنجد ، يجد في نفسه قبل النطق معاني ، ثم يعبر عنها بالألفاظ التي يسميها كلاماً لفظياً أو حسياً .

فهذه المعاني التي يجدها في نفسه ، ويمكن التعبير عنها بأي عبارة ، مع عدم اختلاطها هي التي نسميها بالكلام النفسي . وهذه المعاني مغايرة للعلم والإرادة ، يدل على هذه المغايرة تحقق الكلام مع انعدام الإرادة والعلم ، فإن الله تعالى أمر أبا حب بالإيمان وهو يعلم أنه لا يؤمن ، ولا يبره إيمانه ، لأنه لو أراد أن توقع ولو علمه واقعاً لوقع ، فأنت ترى أن الأمر بالإيمان وهو نوع من أنواع الكلام قد تحقق ، ومع ذلك فإن إرادة وفروع الإيمان متفية ، والعلم بالوئع متف ، والحاصل هو العلم بعدم وقوعه .

وقد يقال على هذا الدليل نعم إنا نجد من أنفسنا أمراً قبل النطق بالكلام اللفظي ، لكن لم لا يكون ذلك الأمر هو إرادة الكلام اللفظي . وليس هو الكلام النفسي ، والاستشهاد بأن أمر أبي حب بالإيمان قد تحقق والله لم يرد وقوعه ، يتخلف الإرادة عن الأمر هو من أنواع الكلام لا يجدى نفعاً ، فإن المراد هنا هو التكلم والطلب لا وفروع الإيمان ، والتكلم قد وقع فلم يتخلف الإرادة عن الكلام اللفظي ، وعلى ذلك يكون المعنى النفسي هو إرادة الله الكلام اللفظي الذي هو أمر أبي حب بالإيمان وهذا لم يتخلف .

الدليل الثالث أنه شاع وذاع بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى التزم بالنفس ، فيقولون : في نفسي كلام ، وقال سيدنا عمر كنت زورت في نفسي مقالة ، وقال الأخطل :

إن الكلام لنفي القواد وإثبات
جعل اللسان على القواد دليلاً

فهذا الكلام المنقول من نثر وشعر يدل على أن هناك ^(١) كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت ، فلا يصح إنكار الكلام النفسى ، وحصر الكلام فى اللفظى بعد ورود هذه الشواهد .

ويمكن أن يقال فى هذا الدليل إن قول أهل اللسان : فى نفسى كلام ليس نصاً فى ثبوت كلام نفسى ، مغاير للكلام اللفظى ، فإنه يحتمل أن يكون المعنى فى نفسى أمور وشعور تعملنى على الكلام ، أى عندى من الأحوال ما يدعونى لأن أتكلم . وأما قول سيدنا عمر كنت زوّرت فى نفسى مقالة فبحتمل أن يكون معناه كنت هيأت فى نفسى مقالة بدون وأزع أجنسى ، ويحتمل أن يكون معناه كنت عريت على إلقاء مقالة ، وأيضاً فهذه المقالة لم تنقل بطريق القطع .

وأما قول الأصمطل إن الكلام لفى الفؤاد ... اغ البيت فالقرائن تنفى كون الفرض من هذا البيت إثبات كلام نفسى ، غير الكلام اللفظى ، فخيال الشاعر العربى يدور حول التفتى بالشجاعة ، وكرم الأخلاق ، والمحافظة على الأعراض .

والذى يظهر أن فرض الشاعر أن كل متكلم إما ينطق عن أخلاقه وأحواله ، التى انطوت عليها سريره ، فاللفظ المنطوق به يكون دليلاً على أخلاقه الباطنية ، على أنه لو كان الفرض من سبب الأخبار بأن الكلام هو الصور الخيالية فالبيت لا يفيد إلا أن لفظ الكلام يطلق على ما يقام بالفؤاد ، أى القلب أو العقل ، وأما أنه يطلق على صفة حقيقية مغايرة للكلام اللفظى ، أى ليست أمراً ولا نبياً ، ولا قائمة بفؤاد ولا عقل فالبيت لا يفيد .

الدليل الرابع قول النبى ﷺ القرآن كلام الله غير مخلوق . ووجه الاستدلال به أنه أخبر عن القرآن بأنه كلام الله ، ووصفه بأنه غير مخلوق ، ولا يكون الكلام غير مخلوق إلا إذا كان كلاماً نفسياً ثبت لله كلام نفسى ، فلا يصح نفيه . وقد يقال إن هذا الحديث لم نجزم بصحته ، فإنه لم يرد فى الكتب الجمع على صحة

(١) ر. المطبعة على أن كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت — وفى رأى أن فى الكلام نصفاً ، لذا أضفت كلمة (هناك) لتستقيم العبارة .

إحاديثها . وعلى فرض تسليمه فهو خير آحاد فلا ينبغي سوى الظن ، وهو لا يكتفى في العقائد ، وعلى فرض أنه قطعى الثبوت فهو ظنى الدلالة ، لأنه يحتمل أن يكون المعنى القرآن كلام الله غير مختلف ، أى لم يكن من اختلاف محمد ، بل هذا المعنى أرجح ، لأن مسألة كون القرآن قديماً أو حادثاً لم يتكلم فيها في زمن النبی ، ولا في زمن الصحابة ، إنما الذى كان موجوداً هو اتهام الكفار للنبي بأن هذا القرآن ليس من عند الله ، وإنما هو من عند محمد ، فرد النبي عليهم بقوله القرآن كلام الله وليس من اختلاف .

أدلة المعزلة

للمعزلة على مدعاهم أدلة :

منها قولهم علم بالضرورة من دين النبي ﷺ أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف من الكلمات المسموعة المفتحة بسورة (الحمد لله) ، الختم بالمعوذتين ، وانعقد إجماع السلف على ذلك .

ومنها قولهم للقرآن خواص مشهورة أو مجمع عليها ، ولا تكون إلا إذا كان معناه الكلام المنتظم من الحروف والكلمات المرتبة مثل . كونه ذكراً ، وكونه عربياً ، وكونه منزلاً على النبي ﷺ ، وكونه مقروءاً بالألسن ، مسموعاً بالأذان ، مكتوباً في المصاحف ، مفصلاً إلى سور وآيات ، قابلاً للنسخ ، مطبوعاً في العرب معارضته بالمثل ، محرماً على الجنب منه وغير ذلك .

وينجذب عن هذين الوجهين بأن القرآن أو كلام الله كما يطلق على المعنى النفسى ، يطلق على الكلام اللفظى ، بطريق الاشتراك (١) أو الجمل المشهور

(١) المراد بالاشتراك هنا المشترك اللفظى ، وهو أن يتحد اللفظ (كلام) بتعدد المعنى إلى كلام لفظى ، وكلام نفسى ، مثل كلمة (مير) فهي تنال على الباصرة ، وعلى البصير ، وعلى المجلسوس وغير ذلك .

شهرة الحقائق ، وإن إطلاقه على الكلام اللفظي هو المتعارف عند العامة ، والقراء والأصوليين ، والفقهاء ، ولما كانت الخواص المذكورة من سمات الحدوث كانت راجعة إلى باعتبار ذلك المعنى المتعارف . وملخص الجواب أن هذين الدليلين إما أفادا إستعمال القرآن في الكلام اللفظي ، ولم يؤخذ منهما نفى إطلاقه على المعنى النفسى الذى هو محط النزاع .

ومن الأدلة قولهم إن كلام الله يشتمل على أمر ونهى ، وأخبار ، فلو كان إزراً للزم الأمر بلا مأمور والنهى بلا منهى ، والإخبار بلا سماع ، وهو عبث لا يجوز على الله تعالى ، وبجواب عن ذلك بأن العبث إنما يلزم لو خاطب المعدوم ، وأمر فى حالة عدم ، وليس الأمر كذلك بل المعنى أنه أمر فى حالة عدمه بأن يأتى بالفعل على تقدير وجوده .

ومنها أن الكلام فى العرف واللفظ هو المركب من الحروف والكلمات المرتبة ، وأنت إذا تأملت فى الأدلة المذكورة من الجانبين ما عدا الدليل القاطل بأن العرف واللفظ يساعدان على مدعى كل منهما ، ترى أن الأدلة من الجانبين لم تسلم من القدح ، ولا تصلح لإثبات المدعى على القطع ، ودعوى أن العرف واللفظ يشهدان للأشعرى كما يدعى أو للمعتزل على ما يدعى لا يفيد ، فإن المسألة ليست من المسائل التى يحتمل فى إثباتها على أن اللغة كلها دون كلها ، إنما المسألة دائرة وراء البهتان ، والأدلة القطعية ، فمن ساعده البهتان على دعواه فالحق معه ، ولو كان المستعمل فيه لفظ متكلم بمقتضى البرهان معنى مجازياً ، وقال القاضى البيضاوى فى كتابه طوابع الأنوار إن الأطناب فى مسألة الكلام قليل ^(١) الجدوى فإن كنه ذاته وصفاته محبوب من العقل اهـ وحيتض فيكفى المكلف فى الخروج عن العهدة أن يعتقد أن الله تعالى متكلم .

(١) راجع شرح الطوابع للقاضى البيضاوى ص ٣٧٦ الطبعة السابقة وشرح المنهاج للسيد ج ٢ ص ٧٨ الطبعة السابقة .

تعلق الصفات وعدم تعلقها

تعلق الصفة هو استلزامها أمراً زائداً على قيامها بمحلها ، يصلح لها ، وشرح ذلك أن الصفة تستلزم موصوفاً تقوم به ، بحيث لا يمكن أن تقوم بنفسها ، وهذا ثابت بالبداية . فإذا كانت الصفة مما تتعلق بالأشياء جميعها أو بعضها استلزمت أمراً آخر ، غير قيامها بموصوفها . وهذا الأمر الذي نستلزمه يكون صالحاً لها ، كالقدرة ، فإنها تستلزم وراء قيامها بمحلها ، التأثير في الممكن ، والعلم فإنه يستلزم انكشاف المعلوم ... وهكذا ، فهذا الاستلزام هو التعلق ، ومن هذا يتبين أن إطلاق التعلق على التعلق التجيزي حقيقة ، أما على التعلق ائصولي فصحاح ، لأنه لا استلزام فيه لشيء .

إذا علمت ذلك فاعلم أن الصفات السبعة التي هي القدرة والإرادة ، والعلم ، والسمع والبصر ، والكلام ، والحياة ، من حيث التعلق وعدمه تنقسم إلى أربعة أقسام : الأول ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والإرادة والثاني ما يتعلق بالواجبات والجزائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام ، والثالث ما يتعلق بالموجودات على رأى البعض ، أو بالمسمرعات والمبصرات ، على رأى البعض الآخر ، وهو السمع والبصر . والرابع ما لا يتعلق بشيء أصلاً وهو الحياة .

واليك التفصيل تتعلق القدرة بالممكنات ، ولا تتعلق بالواجبات ، ولا بالمستحيلات ، لأنها إن تعلقت بالواجب لأجل إيجاده ، لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإن تعلقت بإعدامه فهو لا يقبل العدم لأن وجوده للذات .

وإن تعلقت بالمستحيل لأجل إعدامه لزم تحصيل الحاصل ، وإن كان لأجل إيجاده فهو لا يقبل الإيجاد ، لأن عدمه لذاته ، لهذا كان تعلقها قاصراً على الممكن ، ولها تعلقتان : تعلق اصولي قديم ، وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال ، وتعلق تنجيزي حادث وهو فيما لا يزال بإيجاد الممكن وإرازه أو بإعدامه .

وتتعلق الإرادة بالممكنات تتعلق تخصيص بناء على المشهور من أنها صفة تخصيص للممكن ببعض ما يجوز عليه ، ولها تعلقان صلوصى قديم وهو صلاحيتها في الأزل لتحصيل الممكن فيما لا يزال ، بالوجود بدلاً عن العدم ، وبالطول بدل القصر ، وهكذا في باقي الممكنات المتقابلات ، وهي تجزى حادث وهو تخصيص الممكن بشيء من المتقابلات بالفعل عند وجوده وإبرازه ، وقال كثير من علماء الكلام إن لها تعلقاً تنجيزياً قديماً وهو تخصيصها في الأزل ، الممكن الفلاني الذي سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه . وقد يقال هذا راجع إلى العلم ، فإن علم الله تعالى يتعلق أزلاً بأن زهداً الذي سيوجد ، يكون على صفة معينة مغايرة لجميع الصفات الأخرى ، فليس لها ^(١) تعلق تنجيزي قديم ، وقد ارتضى بعض الكتاتين أنه ليس لها تعلق تنجيزي قديم .

وإذا جريها على أن الإرادة صفة تبحث المختار على الفعل عند الانقضاء ، فلها تعلق صلوصى ^(٢) وهو صلاحيتها في الأزل لبث المختار على الفعل ، وتتعلق تنجيزي حادث ، وهو بحث المختار على الفعل .

وتتعلق العلم بالواجبات والجزاءات والمستحيلات تتعلق انكشاف ، وقد حرى بعض علماء التوحيد على أنه ليس للعلم إلا تعلق واحد ، وهو التنجيزي القديم ، فيعلم سبحانه وتعالى أزلاً الواجبات ، كلفاته تعالى وصفاته ، والجزاءات ، كنزوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها ، ويعلم المستحيلات كشريك له . وعلمه تعالى بهذه الأشياء على الوجه اللائق بها ، فيعلم الواجب أنه لا ينتفى ، ويعلم المستحيل أنه لا يقبل الثبوت ، ويعلم الممكن أنه ممكن ، ويعلم جميع ما مدح له من الصفات الجائزة ، ويعلم الواقع منها أنه وقع ، وغير الواقع أنه لا يقع ، وكل

(١) أي ليس للإرادة تعلق تنجيزي قديم ، لأن هذا التخصص كان لصفة العلم ، التي تعلق بكل الأشياء .

(٢) أي صلوصى قديم . لأن صلاحية استدلال ، وهو ثابت للإرادة أزلاً ، أي في القديم .

هذا حاصل في الأزل ، وكون الممكنات وجدت في الماضي ، أو موجودة في الحال ، أو توجد في المستقبل ، أطوار في المعلومات لا توجب تغيراً في تعلق العلم ، بل التغير في صفة العلوم ، مثلاً إذا كنا في يوم الأحد فعلنا بيوم الخميس الآن محقق ، فقبل مجيء ذلك اليوم يعبر عنه بأنه سيكون ، وبعد مجيئه وانقضائه ، يعبر عنه بأنه كان ، وقال بعض علماء التوحيد للعلم تعلق تنجيزي قديم بالنسبة للواجب والمستحيل والممكن الذي سيوجد فيما لا يزال ، وتعلق تنجيزي حادث بالنسبة للممكن بعد وجوده ، فإن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصح أن يكون معلوماً قبل وجوده بالفعل ، بل المعلوم قبل وجوده ، هو أنه سيكون في زمن كذا ، والحطوب سهل ، وأما السمع والبصر فإن جريئنا على أنهما يتعلقان بالموجودات فلهما تعلق تنجيزي قديم فقط بالنسبة للواجب تعالى وصفاته وصلوحى قديم بالنسبة للممكنات التي ستوجد قبل وجودها ، وتنجيزي حادث بالنسبة للممكنات بعد وجودها ، وإن جريئنا على أنهما يتعلقان بالمسوعات والمصرات ، فلهما تعلق تنجيزي حادث ، بعد وجود للمسوعات والمصرات ، وصلوحى قديم قبل وجودهما .

وأما الكلام فيتعلق بجميع الواجبات والجهائزات ، والمنحيلات ، تعلق فلاحة ، وله تعلق تنجيزي قديم بالنسبة لغير الأمر والنهي ، أما بالنسبة للأمر والنهي فإن لم يشترط وجود المأمور والنهي أولاً فتعلقه تنجيزي قديم أيضاً ، وإن اشترط فهما وجود المأمور والنهي فتعلقه تنجيزي حادث بعد وجودهما ، وأما الحياة فلا تعلق لها بشيء .

الله يحكم اليسر ولا يرهقكم العسر كما^١ ، ويعلم من هاتين الآيتين ببرا
شاكلهما من الآيات والأحاديث الواردة ، أن عادة الله تعالى في التكليف بالنسبة
للأمة المحمدية عدم الإرهاق ، وسلوك أيسر الطرق بهم ، والتخفيف عليهم في
المطلوب منهم ، ومن هذا المعلوم أخذ بعض العلماء أن معرفة تعلقات الصفات لا
تجب على المكلف ، لما فيها من الغموض ، والدقة ، والخفاء ، فالحمد لله على ما
أنعم .

واعلم أن المفاهيم التي ذكرت لصفة القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والسمع
والبصر ، والكلام والحياة ، من قبيل التعريف بالحاسة فقط ، ولا يمكن أن نعرف
أى صفة من الصفات بالحد مطلقاً ، أو بالرسم التام ، لأن التعريف بكل مبهمة
يستلزم الإتيان في التعريف بذائق ، وقد أجمعوا على أن العقول محجوبة عن إدراك
كنه الذات ، والصفات ، فمعرفة الحقيقة في كل متعذرة والله أعلم .

مباحث تنزهه تعالى عن النقائص ومخالفة ذاته العلية لسلائر الدوات

أجمع العقلاء على أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن كل نقص ، وعلى أنه يجب
على كل مكلف أن يعتقد اعتقاداً جازماً ، أن الله تعالى منزّه عن جميع النقائص ،
لكن منها ما قام على نفيه دليل بخصوصه ، مثل كونه ليس جسماً ، ولا
عرضاً ... إلخ صفات التنزه المذكورة تفصيلاً ، ومنها ما لم يقم على نفيه دليل
بخصوصه .

والأول يجب على المكلف ، الجزم بنفي كل نقص على التفصيل بالدليل ،

وكان يمكن فيه بالجزم بنفي النقائق على الإجمال ، لأن الدليل العقل نفي
تنزه الله تعالى عن كل نقص .

الصفات السلبية التي يجب تنزيه الباري عنها

- (١) ماهية الباري لا يمكن أن نعلم ، بخلاف غيرها من بهايها الممكن .
 - (٢) ماهية الباري سبحانه وتعالى مخالفة لسائر الماهيات من حيث ذاتها .
 - (٣) ماهيته تعالى غير مركبة .
 - (٤) الواجب لذاته لا يحتاج في قيام صفاته بذاته إلى منفصل .
 - (٥) الواجب لذاته لا تقوم به الحوادث .
 - (٦) الواجب لذاته ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض .
 - (٧) الواجب لذاته ليس بمتحيز .
 - (٨) الواجب لذاته ليس في جهة .
 - (٩) الواجب لذاته لا يحل في غيره .
 - (١٠) الواجب لذاته لا يتحد بغيره .
 - (١١) الواجب لذاته ليس له صاحبة ولا ولد .
 - (١٢) الواجب لذاته لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة .
- وهذا بيان كل مطلب من هذه المطالب على التفصيل .

المطلب الأول

اتفقت الفلاسفة والفقهاء من المتكلمين على أن ماهية الباري سبحانه وتعالى

غير معلومة بكنيتها للبشر ، وخالفهم قليل من المتكلمين ، وقالوا إنا نحكم على ذات الله تعالى بأحكام ، مثل قولنا الله قادر ، الله رازق ، الله يفعل ما يشاء ، ويختار ، والحكم لابد وأن يسبقه تصور المحكوم عليه ، فيجب أن تكون ذات الباري مصورة .

ويجاب عن ذلك بأن التصور المشروط للحكم التصور بوجه ما ، لا بالحقيقة ، وذات الله تعالى الباري متصورة ، بأنها واجبة الوجود ، وليست جسماً ، ولا عرضاً ، وهكذا من باقى الصفات ، ولا يمكن تصورها بأزيد من ذلك ، وغير خفى أن العلم بها على هذا الوجه لا يوجب العلم بكنهه حقيقته .

المطلب الثانى

قال المحققون من علماء الكلام ومنهم أئمة الحسن الأشعرى وأئمة الحسين البصرى إن ماهية الباري سبحانه وتعالى مخالفة لسائر الماهيات الحقيقية ^(١) ، وقال قدماء المتكلمين الدوات كلها متخالفة ، وامتنياز بعضها عن البعض ، بصفات مخصوصة خارجة عن الماهية ، ثم اختلف هذا الفريق فى تعيين ما امتازت به ذات الباري عن غيرها من الذوات الممكنة ، فقال بعضهم بأمر أربعة : وجوب الوجود والحياة ، والعلم التام والقدرة ^(٢) التامة وقال بعضهم الامتنياز بحالة أخرى نوجب هذه الأربعة وهى الأكلوية .

استدل الفريق الأول بعدة أدلة : منها قولهم ماهية الله تعالى لو كانت مساوية لماهية الممكنات فى الحقيقة فلا يخلو ، إما أن يكون اختصاصها بالصفات المحصورة ، التى ميزتها عن غيرها من الماهيات ، لا لأمر ، وإما أن يكون

لأمر ، فإن كان الأول لزوم الرجحان بلا مرجح ، وهو باطل ، وإن كان الثالئ فإما أن يكون ذلك الأمر منفصلاً عن الذات أولاً ، فإن كان منفصلاً عن الذات لزم أن يكون وجوده ، الذى اختص به من الغير ، فيكون ممكناً بالذات ، وهو باطل ، وإن لم يكن منفصلاً ، بل كان قائماً بالذات ، تتكلم في اختصاصه ، فإن كان لا لمرجع لزم الرجحان بلا مرجح ، وهو باطل ، وإن كان لمرجع وهو متصل بالذات ، تتكلم في اختصاصه بالذات وهكذا . فإن توقف هذا الأخير على الأول كما توقف الأول على الأخير لزم الدور ، وهو محال ، وإن تسلسل لا إلى نهاية ثبت التسلسل ، وهو محال .

وملخص الدليل أن مساواة ماهية البارى لماهية الممكن يلزمه أحد أمور وكلها محذورة ، الرجحان بلا مرجح ، وكون الذات واجبة بالغير ، ممكنة لذاتها ، والدور ، أو التسلسل ، وحيث لزم التساوى هذه المحذورات ، فالتساوى محذور ، ثبت عدم التساوى وهو المطلوب .

ومن الأدلة قوهم لو كان الواجب والممكن مشتركين في الماهية ، فلا بد أن يتناز كل واحد منهما عن الآخر بأمر سوى الماهية ، وحيث يقال : إما أن يكون الوجوب والإمكان من لوازم الماهية المشتركة ، وإما أن يكون الوجوب من لوازم الماهية مع ما تختص به ، والإمكان من لوازم الماهية مع ما تختص به ، وتتناز به ، فإن كان من لوازم الماهية المشتركة ، وجب أن يكون الواجب واجباً وممكناً ، وللممكن كذلك ، وهذا تناقض ، وهو محال ، وإن كان من لوازم الماهية مع الخصوصية بمعنى أن ماهية الواجب وما تميز ^(١) به عن غيره يلزمها الوجوب ، وماهية الممكن وما تميز به عن الواجب يلزمهما الإمكان ، لزم كون الوجوب ثابتاً للواجب مع الخصوصية فيكون الوجوب لازماً للمركبة ^(٢) ، فيكون مركباً ،

(١) حرف (ما) ساقط من الأصل فأضفته ليستقيم الكلام .

(٢) يسمى بالمركبة الذات المركبة من ماهية الواجب وما تميز به عن غيره .

والتركيب مستحيل على الله تعالى ، فيظل ما أدى إليه وهو مماثلة ماهيته لساتر للماهيا .

أما الفريق الثالث بالمماثل لله شبه : الأولى أنهم يقسمون الذات إلى الواجب والممكن ، فجعلوا الذات مورد القسمة ، ومعلوم أن مورد القسمة لابد أن يكون مشتركاً .

الشبهة الثانية أنا نجزم بالذات وتردد في الخصوصيات في كونها واجبة أو ممكنة ، والنجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات ، دليل الاشتراك .

الشبهة الثالثة أنهم يقولون : المعلوم إما ذات وإما صفة ، وهذا حصر عقل ، فلو لا أن المفهوم من الذات شيء واحد ، يشمل الواجب والممكن ، ما صح ذلك الحصر ، والجواب عن هذا الشبهة أن الذات تطلق ويراد منها معنى عام ، وهو ما يصح أن يعلم ، ويخبر عنه ، أو ما يقوم بنفسه ، وهذا المفهوم عارض للذات ، خارج عن حقيقته . وتطلق ويراد منها الماهية .

وهذه شبه التي ذكرت إنما أفادت الاشتراك في هذا المفهوم المارس لا غير ، أما الحقيقة والماهية فلم يؤخذ من هذه شبه الاشتراك فيها ، وموضح كلامنا في الاشتراك في الماهية ، لا في ذلك المفهوم العارض ، وحيث يقال لهذا الفريق إن أردتم بالذات ، الماهية فسيحكم لا تنتج التماثل ، وإن أردتم بالذات ذلك المفهوم العارض فادّلكم نتيجته ، ولا تخالفكم فيه ، وأظن أنه يعدّ جداً أن يسب إلى فريق من علماء الكلام القول بمماثلة ذات الباري لذات الممكن في الحقيقة ، والحال أن الكل يجمع على أن حقيقة الباري لا يمكن أن يصل العقل إليها ، والقول بعدم التماثل لا يلزمه معرفة حقيقة الذات ، بل يكفي فيه اعتقاد أنها مخالفة لساتر الذات ، وعلمها بكنهها احتصر به الباري .

المطلب الثالث

إنها غير مركبة وقد تقدم الكلام عليه مستوفى في بحث الوحدةية .

المطلب الرابع

يقال في إثبات صفات الله تعالى أنها ^(١) صفات كمال ، فلو كان قيام أى صفة منها بالهبارى محتاجاً إلى الغير لزم كون كمال الله تعالى مستفاداً وحاصلاً بواسطة الغير فيكون ناقصاً بذاته وهو محال .

المطلب الخامس

الواجب لذاته لا تقوم به الحوادث

قبل البدء في هذا المطلب يجب صناعة تحرير محل النزاع ، فنقول الحادث ما وجد بعد العدم ، والتجدد ما تحدد لا ليس له وجود في الخارج ، وينقسم إلى ثلاثة أقسام الأول الأحوال وجميع علماء الكلام على أنه لا يجوز تجدها في ذاته تعالى وخالفهم في ذلك أبو الحسين البصري من المعتزلة وقال تتجدد العالمية بتجدد المعلومات ، وتقوم بذاته تعالى . القسم الثاني الإضافات أى نسبة مثل كونه موجوداً مع العالم بعد أن لم يكن معه ، وخالفوا بعد أن لم يكن مخالفاً ، وجميع علماء الكلام على أن هذا القسم يجوز تجده لأنه راجع إلى التعلق .

القسم الثالث السلوب وتنقسم إلى قسمين : الأول ما ينسب إلى أمر يستحيل اتصاف الهبارى به ، مثل كونه ليس بجسم ، ولا عرض ، وهذا القسم

يتمتع تجده . والثاني ما ينسب إلى أمر يجوز اتصاف الباري به مثل كونه موجوداً مع الحادث ، وتسلب تلك المعية عند انعدام الحادث ، فقد تجددت له صفة سلب ، وهي كونه ليس مع الحادث ، بعد أن لم تكن ، والمتجدد بجميع أقسامه ليس محل البحث في هذا المطلب . وموضوع البحث هنا هو الحادث أى الموجود بعد العدم .

إذا تقرر هذا فاعلم أن علماء الكلام قد اختلفوا في كونه تعالى محلاً للحوادث ، أى الأمور الموجودة بعد العدم ، فالجمهور من العقلاء من أبواب الملل وغيرهم قالوا : يتمتع قيام الحادث بذاته تعالى ، وقالت الكرامية يجوز أن يقوم بذاته الحادث ، الذى يحتاج إليه الباري في إيجاد الخلق ، ثم اختلفوا في ذلك الحادث قبل هو الإزادة ، وقبل هو قوله (كن) ، ويقولون إن خلق الإزادة في ذاته تعالى ، أو القول (كن) مستند إلى القدرة القديمة ، أما إيجاد الخلق فيستند إلى الإزادة أو القول على اختلاف القولين ، وقال بعض المعتزلة إن العلم يحدث بمحدث المعلوم .

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على مدعاهم بعدة أدلة : منها قولهم إن اختصاص أى وصف بذات لابد له من مقتضى ، وذلك المقتضى ، إما جزء الذات ، أو نفس الذات ، أو أمر منفصل ، فارتفعت ذات الباري بصفة واختصت بها ، لابد له من مقتضى هو أحد هذه الثلاثة ، لا جائز أن يكون منشأ اختصاص الوصف بذات الواجب جزءاً ، لأن الدليل العقلي نفى عنها التركيب فلا جزء لها يكون منشأ لهذا الاختصاص .

ولا جائز أن يكون أمراً منفصلاً ، لأنه يؤدي إلى احتياج الواجب إلى غيره ، في اختصاص ذلك الوصف به ، وهو باطل ، لأنه يناقض الغنى المطلق .^١ واجب

البارى ، فمن أن يكون منشأ اختصاص الوصف هو الذات ، والذات أزلية ،
فوجب أن يكون الوصف القائم بالذات أزلياً ، فلا يكون حادثاً .
ومن القولة قولهم : إن القام بذات البارى لابد أن يكون صفة كمال ، فلو
كانت الصفة القائمة به حادثة لكان خالياً عنها في الأزل ، والمخلو عن صفة
الكمال نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فامتنع أن تكون صفة حادثة .
وأورد على هذا الدليل أن المخلو عن صفة الكمال إما يكون نقصاً لو كان
حصول ذلك الكمال ممكناً ، أما لو كان ممثلاً لقوام كمال آخر بالذات ، يكون
فيه مانعاً من عكرو ذلك الكمال ، وزواله شرطاً في حصول ذلك الكمال ، فلا
يكون المخلو عنه نقصاً ، فيجوز أن يكون هناك كالات حادثة لا تنهى ، وعلى
ذلك لا يلزم المخلو المستلزم ، ويحجب عن ذلك بأن وجود كالات حادثة لا
تنهى يؤدي إلى حوادث لا أول لها ، وهو باطل ، باليهان الدال على استحالة
السلسل وقد تقدم مستول^(١) .

أدلة المخالفين

استدل الكرامية وبعض المعتزلة بعدة أدلة منها قولهم اتفق علماء الكلام على
أن الله تعالى سميع بصير متكلم ، ولا يخفى أنه لا يتصور كونه سمياً إلا بوجود
مسموع ، ولا يتصور كونه بصيراً إلا بوجود مبصر ، ولا يتصور كونه متكلماً إلا
بوجود مخاطب ، والمسموع والمبصر والمخاطب حوادث ، فوجب أن تكون هذه
الصفات حادثة .

ويحجب عن هذا الدليل بأن الحوادث إنما هو تعلق الصفات بما اقتضته ، لا
نفس الصفات ، وليس التعلق قائماً بالذات ، فلا ضرر في حديثه . أيضاً فهذه
الدليل على فرض نسلبه لا يثبت المدعى ، لأن مدعى الكرامية

حدوث الإزادة ، أو قوله (كن) ، ومدعى بعض المعتزلة حدوث العلم ، والدليل
لم يتعرض للإزادة ولا للعلم ، اللهم إلا أن يقال الغرض منه إلزام الخصم لا إثبات
المدعى .

ومن الأدلة عليهم إن عقله للعالم حصل بعد أن لم يكن ، وعلمه بأن نهذاً
وجد حصل بعد أن كان عالماً بأنه موجود ، فقد حدثت فيه صفة الخلقية ،
وصفة العلم ، ويحجب عن ذلك بأن الخلقية من الإضافات ، والنسب ، فلا
ضرر في تجدها ، وأما العلم فلا تغير فيه أصلاً ، والمتصف بأنه كان لو سيكون
المعلوم ، فالتغير فيه .

المطلب السادس الواجب ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض

اصطلح الحكماء على أن الجوهر هو الممكن المستغنى عن المهل ، والعرض هو
الممكن للحاج إلى محل ، يقوم ، واصطلح الأشاعرة : على أن الجوهر هو التحيز
بأنفسه ، وعلى أن العرض هو التحيز بالشيء ، وإذا نظرنا إلى اصطلاح أى من
الفرقتين : حكمتا بأن البارى سبحانه وتعالى ليس جوهراً ، ولا عرضاً ، فإن
الحكماء أشبهوا ، مفهوم كل من الجوهر والعرض ، بالإمكان ، وأنه تعالى قديم لا
يمكن ، ولا زوالاً ، أعني في مفهوميهما التحيز ، وأنه تعالى ليس متحيزاً ، لا
أصالة ، ولا نفعاً ، أما نفى الجسمية عنه تعالى فحاصل الكلام فيه أن جمهور
علماء الكلام قالوا : ليس البارى سبحانه وتعالى جسماً ، وقال غير الجمهور إنه
جسم ، وهذا الفريق المخالف للجمهور ، أثبت للجسمية الكرامية ، والجسمية ،
أما الكرامية بعد اتفاقهم على أنه تعالى جسم ، اختلفوا في بيان المراد منه فقال
بعضهم إنه جسم أى موجود ، وقال بعضهم إنه جسم أى قائم بنفسه ، وهذه
الطائفة لا كلام لنا معها ، إلا من حيث إطلاق الجسم على الله تعالى ، فنقول

حيث لم يرد توقف من الشارع بذلك ، فلا يصح شرعاً أن يقال إنه جسم ، وإن كان لفظي المراد منه صحيحاً ، ومثل هذا ما إذا قيل إنه جوهر ، أى قائم بنفسه ولعل إن صفاته عرض أى قائم بغيره .

ولما الجسم فبعد أن اتفقوا على أنه جسم اختلفوا في بيان ماهيته ، فقال بعضهم إنه مركب من لحم ودم ، وقال بعضهم إنه نور بطلأ ، كالكسيكة البيضاء ، أى كالفضة المذابة في الصفاء ، وقال بعضهم إنه على صورة شاب أبرد ، وقال بعضهم إنه على صورة شيخ ، ولم يكن لفرق الجسم مستند في تعيين هذه المعاني ، غاية الأمر أن الجميع استند في إثبات الجسمية فله تعالى إلى شبهه ، منها أدلة ، بعضها عقلي وبعضها نقل .

فمن شبه العقلية قولهم : الموجود إما جسم ، وإما حال في الجسم ، والله تعالى موجود ، فوجب أن يكون متصفاً بكونه جسماً ، أو بكونه حالاً في الجسم ، وقد قام الدليل على أن الله تعالى لا يحتاج لغيره ، ولو كان حالاً في جسم لكان محتاجاً إلى ما حل فيه ، وهو باطل ، فوجب أن يكون جسماً .

ولرد هذه الشبهة نقول لو كان جسماً لكان محتاجاً إلى المكان ، وحيث إن الاحتياج متصفاً من القول بكونه حالاً في جسم ، فليكن مانعاً لكم أيضاً من القول بالجسمية ، وأيضاً فحصر الموجود في كونه جسماً أو حالاً في الجسم يردده إجماع العقلاء على أن القسمة ثنائية لا ثالثة ، ولذلك يقولون الموجود إما جسم ، أو حال في جسم ، أو ليس جسماً ولا حالاً فيه .

ومن شبه التي استندوا إليها قولهم : الله إما أن يكون داخل العالم وإما أن يكون خارجه ، وإما أن لا يكون داخله ولا خارجه ، والثالث باطل بالضرورة ، لأن ثبت الأول كان متحيزاً فيكون جسماً ، وإن ثبت الثاني كان في جهة فيكون جسماً ، ويحجب عن ذلك بأننا نختار كونه ليس داخل العالم ، ولا خارجه ، ودعواكم ضرورة البطالان ، إما نشأ من قصر نظرهم على ما وقع عليه الحس فقط ، ومن قياس الغائب على الشاهد ، ومن شبه قولهم قد اتفقنا على أن الله تعالى له

صفات قائمة بذاته ، ومعنى القيام بالغير هو التحيز تماماً ، فتكون ذات الإله متحيزة أصالة ، فيكون جسماً ، ويحاجب عن ذلك بأن القيام بالغير له معنيان : هذا المعنى المذكور ، والمعنى الثاني احتصاص الناعت بالمنعوت ، وقيام صفات البارئ بملك بالمعنى الثالث ، بإجماع الأشاعرة والمعتزلة ، والمحكماء .

ومن هذا البيان يبين لك أن تلك الشبه التي استندوا إليها من قبل القضاة الرومية ، الكاذبة ، فيطلبها الناظر إليها بادية ذى بدء أنها صالحة للاستدلال ، والواقع غير ذلك .

وأما لنقل قآيات وأحاديث كثيرة نكتفي بذكر بعضها ، قال الله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وقال تعالى ﴿ ويحيى وجهك ﴾ وقال تعالى ﴿ وجاءك ﴾ فهذه الآيات يفهم من بعضها بحسب الظاهر إثبات بعض أجزاء الجسم لله ، ويفهم من البعض الآخر أنه ينتقل من مكان إلى مكان ، وهذا من خواص الأجسام ، وجاء في الحديث (إن الله خلق آدم على صورته) وجاء فيه أيضاً (قلوب المهاد بين إصبعين من أصابع الرحمن) .

والجواب عن هذا الدليل النقل أنه قد ثبت بالعقل أن الله تعالى ليس بجسم ، لأنه لو كان جسماً لكان حادثاً ، وتركبه ، والتركيب يقتضى باحياج المركب إلى أجزائه ، والاحياج إلى الغير مستلزم للحديث ، وهو محال ، لأن الله تعالى قديم ، ومعلوم أن ما ثبت بالعقل قطعي^(١) ، لا يقبل النقي أصلاً ، فإد ورد في النقل ما يخالفه نظر في ذلك النقل ، فإن كان قرآناً وجب تأويله وإرجاعه إلى ما يتفق مع هذا الذي ثبت بالعقل ، وإن كان آحاداً كان ظني الثبوت ، فلا يعارض القطعي ، ولو تنزنا وقتنا بقطعية ثبوته ، (ولا سبيل إلى ذلك) أولئها ورجعناه إلى

(١) ينصبه أن الدليل العقل يبنى من الله تعالى الجسمية ، لأنه يلزمها الاحياج في الأجزاء وفي سبحانه غنى عن كل شيء . ولأنه دليل العقل قطعي ، مما ورد من الآيات والأحاديث هي توهم الجسمية يجب تأويلها .

ما ثبت بالعقل ، فوجب حيزه تأويل هذه الآيات والأحاديث ، وما مثلها ،
ولرجاعها إلى ما ثبت بالعقل ، والتأويل هو إخراج الشيء عن ظاهره المتبادر منه ،
وهذا القدر متفق عليه بين الخلف والسلف ، وأما تعيين المراد من النص ، أو
المحدث بعد التأويل بالمعنى المتقدم ، فقد حصل فيه خلاف ، فالسلف يفوضون
عنه إلى الله تعالى ، والخلف يعينون معنى ، يحمل ذلك اللفظ عليه ، بواسطة
فئة تساعد على ذلك .

وصفاً هذا الخلاف اختلافهم في الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله
إلا الله ﴾ ، فمن وقف على قوله ﴿ إلا الله ﴾ وجعل قوله ﴿ والراسخون ﴾ انغ
كلاماً مبتدأ ، قال إن معرفة معنى ذلك التشابه الذي صرف عن ظاهره يختص به
سبحانه وتعالى ، دون سواه ، ومن وصله بقوله ﴿ والراسخون في العلم ﴾ قال :
إن من رصحت قدمه في العلم يمكنه بواسطة القرائن أن يدرك معنى يصح حمل
اللفظ عليه ، والذي يميل إليه العقل السليم ويرجمه طريقة السلف ، لأنها أسلم
ولقد نقل عن الخلف تعيين معاني هذه التشابهات ، فحملوا اليد في قوله تعالى
﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ على القدرة وحملوا الوجه في قوله ﴿ ويحيى وجهه
ذلك ﴾ على الذات ، وقالوا إن قوله تعالى ﴿ وجاء ذلك ﴾ معناه مجيء الأمر ،
وقالوا إن قول النبي ﷺ (إن الله خلق آدم على صورته) خير آحاد فهو ظني
الشبهة ، فلا يمارض الدليل العقل القطعي ، ولو فرض أنه قطعي الثبوت فليس نصاً
في إنادة الجسمية لأن الضمير في قوله صورته يشمل أن يرجع إلى لفظ الجلالة ،
ويكون المراد من الصورة الصفة ، وحيث أنه فمعنى المحدث أن الله تعالى خلق آدم
على صفة البارئ سبحانه وتعالى ، من كونه سميعاً بصيراً متكلاً حياً ، فليس
حماداً ، وبمقتضى أن يكون الضمير عائداً على آدم ، ويكون مسمى المحدث أن آدم
على الصلاة والسلام لم يمكن تكوينه وإبرازه إلى الوجود مماثلاً لأفراد بني من كونه
أولاً ، بلغة ، ثم ينتقل إلى علقته ، ثم إلى مضغته ، ثم تنفخ فيه الروح ، ويحكى في
الرحم زمناً ، ثم يظهر في عالم الحس ، ولا يزال سمو إلى أن يصل إلى حد
محدد ، يقف نحوه عنده ، بل طريق تكوينه ، هو أنه لما تنفخ فيه الروح كان على

صورته التي ظهر عليها في عالم الحس ، فكان من أول أمره على طوله ، وشكله ، الذي علمنا مقداره ووصفه في السنة .

كذلك يقال في قول النبي ﷺ (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) إن ظاهره يفيد الجسمية لأن الأصبع جزء من أجزاء الجسم ، ولكن هذا الحديث غير آحاد ، فلا يعارض الدليل القطعي النافق للجسمية .

وقد قيل في تأويله الفرض المبالغ في وصف الله تعالى بالتقدير على تغليب الغاوب وتصرّفها بغير مشقة ، ولا كلفة فإن الشيء إذا كان في كف الإنسان وبين أصابعه تمكن منه كل التحكك .

المطلب السابع الواجب لذاته ليس بمحتجيز

التحيز في اصطلاح القوم هو الجرم الذي تأخذ ذاته قدراً من الفراغ والمراد من الجرم ما يشمل الجوهر والجسم ، والتحيز هو أخذ ذات الجرم قدراً من الفراغ ، والحيز هو القدر الذي أخذه الجرم من الفراغ ، فإذا علمت مدلولات هذه الألفاظ وعلمت من البحث أن الله تعالى أن يرى ليس جسماً ، ولا جوهرًا حكماً ضرورياً بأن الواجب لذاته منزّه عن الحيز والمكان ، وأيضاً فالتشاغل للسكان محتاج إلى المكان ليكون فيه ، والاستباح من سمات الحوادث ، والله سبحانه وتعالى قديم بذاته وصفاته ، متصف بالعلم المطلق عن كل ما عداه .

المطلب الثامن الواجب لذاته ليس في جهة من الجهات

جميع علماء الكلام ما داموا المشبهة على أن الله سبحانه وتعالى ليس في جهة من الجهات ، فلا يقال إنه من بين العرش ، أو عن يساره ، أو فوقه أو تحته ، أو

ألمه أو مخالفه ، لأنه حيث ثبت وعلم مما سبق أنه ليس متحيزاً ولا حالاً في التحيز ، فبالضرورة لا يكون في جهة .

لما المشبهة فقالوا هو في جهة الفوق ثم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم كونه في الجهة ليس مثل كون الأجسام فيها ، وهذا القائل لم يخالف علماء الكلام إلا في الإطلاق اللفظي ، فهو يطلق على الله أنه في جهة الفوق ، ولكنه لم يرد المعنى الذي يحمله العقل . وعلماء الكلام لا يطلقون ذلك على الله حيث لم يرد إذن من الشرع بذلك ، فهو مثل الطائفة القائلة إن الله جسم لا كالأجسام ، وقال بعضهم إن كون الله ^(١) في جهة ككون الأجسام في جهة ، وهو أن يكون بحيث يشار إليه بأنه هنا أو هناك ، وهذا الفريق بعضه يقول : إنه على العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال ، وتبدل الجهات ، وبعضه يقول إنه محاذ للعرش ، غير محاس له ، وهو بعيد عنه بمقدار متناه ، أو غير متناه على خلاف فيما بينهم .

استدل المشبهة على قولهم إنه في جهة الفوق بأدلة عقلية أخذوا منها أنه يجب أن يكون في جهة ، وبأدلة عقلية أخذوا منها أنه في جهة الفوق ، أما الأدلة العقلية التي أخذوا منها أنه في جهة فهي التي تقدمت في صيحت نفي الجسمية واستند الجسمية إليها في قولهم أن الله جسم ، فإنهم أخذوا منها أنه في جهة لأن ما كان جسماً لابد أن يكون في جهة ، ولزمهم أن يقولوا بأنه ... ، وقد علمت أن هذه شبه واهية لا تنجح المدعى .

وأما الأدلة العقلية التي أخذوا منها أن الله في جهة الفوق فنظروا في الآيات والأحاديث الموهمة لذلك ومنها قوله تعالى ﴿ الرحمن ١٥ ﴾ العرش اسوى ﴿ فإنه بظاهره أن الله في الجهة العليا للعرش ، ومنها قوله ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ فإن الصعود الحركة إلى جهة العلو ، ومنها قوله تعالى ﴿ صرّج الملائكة والروح

إليه ﴿ والعروج الحركة إلى جهة العلو ، والصعود والعروج إليه سبحانه وتعالى
بشر بأنه في تلك الجهة ، وسبق قوله تعالى ﴿ آمنتم من في السماء أن يحسف
بكم الأرض ﴾ فإنها تدل بظاهرها على أن الله في جهة العلو . ومن الأدلة قوله
﴿ للجانية الخرساء ﴾ أمين الله ، فأشارت إلى السماء فأقر ذلك منها ولم ينكر
عليها ، وقال إنها مؤمنة ، فسؤال النبي للجانية بقوله ﴿ أمين الله ﴾ وإقرارها بشر
بالجهة . ويجاب عن تمسكهم بهذه الظواهر بأنه قد ثبت بالدليل العقل أن الله
تعالى منزّه عن الجهة ، فإذا ورد دليل نقل مقطوع بوروده بأن كان متواتراً سواء
كان قرآناً أو سنة ، وكان ظاهره يفيد معنى لا يتفق مع ما ثبت بالدليل العقل ،
وجب تأويل ذلك النقل وإرجاعه إلى الدليل العقل ، وإن كان غير آحاد فلا
يمازى الدليل العقل لأنه قطعي ، وخير الآحاد ظني ، وحسب هذه الآيات
والأحاديث وما كان على شاكلتها مصروفة عن ظاهرها باتفاق السلف والخلف ،
إلا أن السلف وقف عند صرفها عن ظاهرها وكل علم معناه المراد منها إلى الله
سبحانه وتعالى ، وأما الخلف فإنه أخذ يبحث عن معنى لها لا يتناقض مع ما ثبت
بالعقل .

فقال في قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ إن العرش معناه في هذا،
الآية الملك ، وشهد لكون العرش قد يتكرر ويراد به الملك قول سعيد بن زائدة
الخراساني في التعمان بن كنانة

قد نال عرشاً لم يمله نائل جن ولا إنس ولا ديار

وأراد من العرش في البيت الملك ويقال فلان استوى له الملك ، ولا يزول عنه ،
فكذلك استوى على الملك ، فيكون المعنى إن الرحمن جل وعلا استوى على
الملك ويمكن منه فلا يزول عنه بحال (وقال الزعزعي لما كان الاستواء على العرش
وهو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعلوه كتابة عن الملك ، فقالوا استوى
فلان على العرش يريدون ملك ، وإن لم يقعد على العرش البتة) ، وقال الخلف في
نوله تعالى ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ أي أن الله يرضى الكلم الطيب

ويرب عليه المدح في العاجل ، والثواب في الآجل ، وأول أيضاً قوله تعالى ﴿ تخرج الملائكة والروح إليه ﴾ بالمروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه ، وقالوا في قوله تعالى ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ المراد بمن في السماء الملك الموكل بتعذيب المستحقين للعذاب ، وأما حديث المجازة المخرساء فإن السؤال فيه كان بلفظ « أين الله » لاستكشاف ما ظن أنها معقدة له من أن الإله في مكان ، فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية ، وعلم أن إشارتها إلى السماء لتبين أن الإله هو خالق السماء ، ومع ذلك فالحديث غير آحاد وهو ظني فلا يعارض الدليل العقل لأنه قطعي .

المطلب التاسع الواجب لذاته لا يحل في غيره

اتفق المسلمون على أن الله تعالى لا يحل في ذات أخرى (ونسب إلى غلاة الشيعة أنهم قالوا بحلول الله في علي وأولاده ، وقالوا لا يمتنع ظهور الرخاني في الصورة الجسمانية ، كجبهيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي ، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي وأولاده ، والأئمة المعصومين . ولكننا نقول لهم إن الظهور غير الحلول ، وجبهيل لم يحل في دحية الكلبي ، بل ظهر بصورته فلا يصلح ظهور جبهيل في صورة دحية دليلاً لهم على الحلول) ، ونقل عن بعض طوائف النصاري القول بالحلول وسيأتي بيان شبهتهم ولرد عليها ، وحاصل ما قرره علماء الكلام في هذا المطلب أنهم قالوا إن حلول ذات الله في ذات أخرى إما أن يكون حلول ظرفية كحلول الشيء في المكان .

وإما أن يكون حلول امتزاج كالماء في العود وإما أن يكون حلول صفة في موصوف وهو الاختصاص الناعت .

والكل منفي عنه سبحانه وتعالى ، أما حلول الظرفية أو الامتزاج فلأنه يستلزم احتياج الحال إلى مكانه الذي حل فيه ، والحلول في المكان من خواص الأجسام ، وقد قام الدليل على أنه تعالى ليس بجسم ، والاحتياج أيضاً ينافي الغنى المطلق ؛

وأما حلول الصفة فدلّيل نفيه أنه يستلزم^(١) الاحتياج والافتقار وهو مستحيل على الله تعالى .

وقال في شرح المقاصد الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة ، سواء كان حلول الجسم في المكان ، أو عرض في جوهر ، أو صورة في مادة ، كما هو رأى الحكماء . ويدل على نفي الحلول بالمعنى الأخير أيضاً قولهم لو حل في شيء لزم تحيزه ، لأن الحلول في الغير هو حصول العرض في المحيز تبعاً لحصول الجوهر فيلزم أن يكون متحيزاً ، والتحيز جواء كان بالذات أو بالتبع مستحيل على الله تعالى ، لأنه من صفات الحوادث ، وكما لا محل ذاته في ذات أخرى لا محل صفاته في ذات أخرى ، لأنها لو حلت في غيره لانتقلت منه إلى ذلك الغير ، والانتقال لا يتصور في الصفات . وأيضاً يلزم حلول الباري عن تلك العدة وهو مستحيل عليه تعالى .

المطلب العاشر الواجب لذاته لا يتحد بغيره

الاتحاد بطلاق على معان ثلاثة الأول صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التحول والتغير كما يقال صار الماء هواء ، والأسود أبيض ، أو كصورة النوعية للماء زالت عن هيولاه وطراً على تلك الهيول الصورة النوعية لهواء ، فحصلت حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء ، وأن صفة السواد زالت عن الماء بها وانصفت بصفة أخرى هي البياض ، والاتحاد بهذا المعنى يؤول إلى أن الشيء يتغير ويتحول من حالة إلى حالة أخرى .

المعنى الثاني صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق تركيب . وهو أن يضم شيء إلى شيء فان فيكون منهما ثالث ، كما يقال صار الباب طيناً ، فإن معناه أنه انضم

(١) راجع شرح للوظائف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٩ وشرح المقاصد ج ٢ ص ٥٠ وما
مما .

إلى التراب ماء فتكون منهما حقيقة أخرى ، تسمى طيناً ، والاتحاد بهذا المعنى يزول إلى أن الشيء صار جزءاً لغوه .

المعنى الثالث أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء من صورته ، أو ينضم إليه شيء ، كصورة نهد عمراً ، من غير أن يحصل تغير ، وإطلاق الاتحاد على المعنى الأول والثاني مجاز وعلى الثالث حقيقة ، وهو بالمعنى الثلاثة مستحيل على الله تعالى . وأما بالنسبة للممكنات فالمستحيل هو الثالث لا غير . ووجه استحالة الممكن الأول على الله تعالى لأنه يؤدي إلى طرد التغير والتحول عليه تعالى ، والله نزه عن ذلك ، ووجه استحالة بالمعنى الثاني عليه تعالى أنه يؤدي إلى أن الواجب جزء لغوه ، وهو مستحيل عليه تعالى بالضرورة ، وأما وجه استحالة بالمعنى الثالث بالنسبة للممكنات والبارى سبحانه وتعالى ، فلا أنه لا يخلو إما أن يبقى المتحدان أو يتعدما ، أو يتعدم أحدهما ، فإن بقيا فلا اتحاد لأن كل واحد باق بحاله ، وإن اتعدما فلا اتحاد أيضاً لأنه لا شيء موجود حتى يتحدنا .

وإن اتعدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً لأنه لا يتأتى اتحاد موجود مع معدوم والاتحاد بهذا المعنى الأخير ذكر في البحث تسميةً لبيان معانيه التي يستعمل فيها ، وإلا فهو بهذا المعنى من الأمور العامة التي لا تخص الواجب ، فإنه مستحيل مطلقاً بالنسبة للواجب والممكن ، ونفى الاتحاد عن الله سبحانه وتعالى بهذه المعاني يجمع عليه بين المسلمين ، ونسب إلى بعض طوائف النصاري القول بالاتحاد وسأأتى بيانه مع شبهته وردعا .

المطلب الحادى عشر الواجب لذاته ليس له صاحبة ولا ولد

لم ينقل من طريق صحيح عن ملة من الملل إسلامية أو غير إسلامية ، أنها صرحت بأن الله تعالى اتخذ صاحبة ، وإنما الذى نقل عن طائفة من الكهنة (قالت المسيحية ابن الله) وطائفة من اليهود قالت (عزير بن الله) وجاء فى القرآن آيات كثيرة ترد على هاتين الطائفتين نذكر من بين هذه الآيات آية واحدة مع

تبين جهة الرد الذي تضمنته ، قال تبارك وتعالى ﴿ بديع السموات والأرض إلى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ﴾ (١) ، بيان ذلك أن يقال لهاتين الطائفتين إما أن تهمدا بقولكم إن الله إنا أن الله أحده وأبده لا على مثال سبق ، لكونه لم يتولد من نقطة ، أو اختص بمزايا لم توجد في غيره ، ولا فيمن سبقه ، وإما أن تهمدا ذلك المعنى المتعارف من الولادة في الحيوان ، وإما أن تهمدا معنى آخر . فإن أردتم المعنى الأول يرد عليكم بخلق السموات والأرض فإن الله أبدهما لا على مثال سبق ، وأودع فيهما من الخواص والمزايا ما لا يدخل تحت حصر ، ومع ذلك لم يقل أحد من الملمين بأن السموات والأرض ابن الله ، فبطل قولكم إن الله إنا بهذا المعنى ، وإلى هذا الرد أشير بقوله ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ ، وإن أردتم الولادة المروطة في الحيوان فهذا أيضاً باطل لوجهه .

(١) أولاً أن تلك الولادة لا تصلح إلا ممن كانت له صاحبة وشهوة ، وينفصل عنه جزء ويحتسب ذلك الجزء في رحم تلك الصاحبة ، وهذه الأحوال إنما تصح في الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق ، وبما عوارض الجسم ، وهذا محال على خالق العالم لأنه قديم ، مخالف للممكنات وقد أشير إلى هذا الوجه بقوله تعالى ﴿ إلى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾

(٢) ثانياً أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادراً على الخلق والإيجاد والتكوين دفعة واحدة ، فإذا أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد ، أما من كان خالقاً لجميع الممكنات قادراً على كل الأحداث ، فإنه إذا أراد إحداث شيء قال له كس فيكون ، وحيث كان الإله بهذا وصف امتنع إحداثه للشخص بطريق الولادة وهذا الوجه يشتر إليه قوله تعالى ﴿ وخلق كل شيء ﴾ .

٣ — تنبيه أن ذلك الولد إما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً ، لا جائز ،

(١) الآية رقم ١٠١ من سورة الأنعام .

إن يكون قديماً لأن التقديم لا يحتاج لغيره ، وهذا يحتاج إلى أبيه في تكوينه ، فيبطل كونه قديماً فتعين كونه حادثاً ، وحينئذ يقال لهؤلاء الفاتلين إن الله أبنا قد ثبت بالدليل العقل أن الله تعالى عالم بكل شيء ، فإما أن يعلم أن في تحصيل ولد كلاً ونفعاً له ، وإما أن يعلم أن لا كمال ولا نفع في تحصيله ، فإن كان يعلم أن في تحصيل الولد كلاً ونفعاً ، فلا وقت يفرض إلا والداعى إلى إيجاد هذا الولد متحقق ، وهذا يوجب كون الولد أزلياً وهو محال . ولم يقل به أحد أصلاً ، وإن كان يعلم أن لا كمال في إيجادهِ وجب أن لا يحدث في وقت من الأوقات ، فلا ولد له أصلاً ، وإلى هذا الوجه أشير بقوله تعالى ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ وإن أردتم معنى غير ما ذكر فينبوه لنا لتكلم معكم فيه .

شبه المبتين للاتحاد والحلول والبنوة

نقل عن بعض طوائف النصارى القول بالاتحاد ، وعن بعضهم القول بالحلول ، وعن بعضهم القول بأن عيسى ابن الله ، وعن بعض طوائف اليهود القول بأن عزيزاً ابن الله .

واختلف النقل عن النصارى في معنى الاتحاد ، ف قيل معناه أن الكلمة وهي صفة العلم ظهرت في عيسى ، وصارت معه هيكلاً ، وقيل معناه الممازجة بمعنى أنه تكون من الكلمة وعيسى شيء ثالث .

أما القول بالحلول فمعناه على رأى بعض فرقهم أن الكلمة وهي صفة العلم حلت في المسيح ، وعلى رأى البعض الآخر أن ذات الله حلت في المسيح ، ولما رأى صاحب الموافقات ^(١) أن كلام النصارى في الاتحاد والحلول مضطرب وغير منضبط على وجه صحيح ذكر الصور العقلية التي تنأى في الاتحاد والحلول

(١) راجع شرح الموافقات للسيد الشيرازي ج ١ ص ٢٩ الطبعة السابقة وشرح المفاسد للسيد ج ٢ ص ٥١

فقال : إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه ، أو حلول صفته فيه ، وكل ذلك إما ببدن عيسى أو بنفسه ، وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك ، وحينئذ فيما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أولاً ، ولكن خصه الله بالمعجزات وسماه ابناً تشریفاً ، كما سمي إبراهيم خليلًا ، فهذه ثمانية احتمالات ، كلها باطلة إلا الأخير ، فالسنة الأولى باطلة للأدلة التي أحالت حلول الله باتحاده ، والسابع باطل لما سبقه من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله اهـ وينفى احتمال اتحاد الكلمة بذات المسيح وهو باطل أيضاً ، لأن الكلمة المراد منها عندهم صفة العلم ، والاتحاد بجميع معانيه وأفراده مستحيل عليه تعالى بالأدلة السابقة .

والشبه التي أوضحت النصارى في هذه الظلمات هي ما جاء في الإنجيل في عدة مواضع من ذكر الله بلفظ الأب ، وذكر عيسى بلفظ الابن ، وذكر الاتحاد والحلول تعريفاً أو تلويعاً ، فمن ذلك ما جاء في إنجيل يوحنا في الإصحاح الرابع عشر .

(بافلوس من بربان وهمايتي فقد رأى الأب فكيف تقول أنت أينا الأب ولا نؤمن أني أبني وأني في واقع ، وإن الكلام الذي أتكلّم به ليس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال في ، وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل ، آمن وصدق أني أبني وأني في) هذا لفظ الإنجيل المنقول إلى العربية المتداول عندهم ، فأخذ بعضهم الاتحاد من قوله (من بربان وهمايتي فقد رأى الأب) ، وأخذ بعضهم الحلول من قوله (أني الحال في) وأخذ بعضهم البتة من التصريح بلفظ الأب مرة بعد أخرى .

و١٠٠ لا يصلح دليلاً لوجهين : الأول توافر الأدلة على حلول قول التغيير والتبديل في الإنجيل ، فاحتمل أن يكون ذلك المذكور في إنجيل يوحنا مما حصل فيه السهر والتبديل ، فلا يصلح حينئذ أن يكون دليلاً فسدل به الاستدلال . الثاني إننا نتناول ونقول لا تغيير ولا تبديل في ذلك المقول . لكن دلالته على مدعاهم ليست يقينية ، لجواز أن يكون المراد من الاتحاد الذي فهمه بعضهم من

الجملة الأولى الاتحاد في بيان طريق الحق وإظهار كلمة الصدق كما يقال أنا وفلان واحد في هذا القول ، ولجواز أن يكون المراد من الحلول المصرح به في بعض الجمل حلول آثار صنع الله من إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، ولجواز أن يكون المراد من الأب المبدى ، فإن القدماء كانوا يطلقون الأب على المبدى ، فمعنى قوله (أف) مبدئى وموجدى ، وصلى عيسى ابننا تشریفاً له كما سمي إبراهيم خليلًا ، وأيضاً فمن كان متوجهاً لشيء ومقيماً عليه يقال له ابنه كما يقال أبناء الدنيا وأبناء السبيل ، فجاز أن يكون تسمية عيسى بالابن لتوجهه في أكبر الأحوال إلى الحق ، واستغراقه أغلب الأوقات في جنباب القدس . وما يؤكد ذلك أنه جاء في الإصحاح السابع عشر من إنجيل يوحنا حيث دعى عيسى للحواريين ما لفظه (وكأنت بالى في وأنا بك فليكونوا هم أيضاً نفساً واحداً ليؤمن أهل العلم بأنك أنت أرسلتنى ، وأنا قد استودعتهن الحياة . الذى يمدتنى به ودفعته إليهم ، ليكونوا على الإيمان واحداً كما أنا وأنت أيضاً واحد ، وكأنت حال فى كذلك أنا فيهم ليكونوا كلهم واحداً) هذا لفظ الإنجيل وقد تبين منه معنى الاتحاد والحلول على وجه مغاير لما فهموه . وجاء في الإصحاح التاسع عشر ما لفظه (إني صاعد إلى أبكم وإلى أبكم) وهذا يدل بواسطة العطف على أن المراد من الأب الإله ، وعلى أنه مساو لهم في معنى النبوة اليهودية ، فهذه النصوص تدحض حججهم وتلزمهم إذا أرادوا الحق بالرجوع بنا ، ما فضت به الأدلة العقلية للتقدمة من استحالة الاتحاد والحلول والنبوة .

أما بعض اليهود الذى قال إن عزيراً ابن الله فقد أشار الله تعالى إليه بقوله ﴿ وَقالَتِ الْيَهُودُ عِزْرُ بْنُ اللَّهِ ﴾ الله ذلك القول إلى اليهود مع أنه قول طائفة منهم جبرياً على عادة العرب . ويقام اسم الجماعة على الواحد ، والسبب الذى دعا هذه الطائفة إلى القول بأن عزيراً ابن الله أن اليهود تركوا العمل بما في التوراة ، وعملوا بغير الحق ، فدعاهم الله تعالى بأن أنساهم التوراة ونسخها من صدورهم ، فضرع عزير إلى الله وأبى الله عنه فعاد حفظ التوراة إلى قلبه ، فأنذر

قوله به ، فلما جريه وجدوه صادقاً فيه ، فقالوا ما تيسر هذا لعزير دون سواء إلا
لأنه ابن الله ، وهذه شبهة واهية لا يصح الاستناد إليها ، لأن إجابة الطلب مرتبطة
بقوله ، والقرب من الله والخضوع لأوامره ، واجتناب نواهيه ، لا بالنية كما
يعلمون .

المطلب الثاني عشر الواجب لذاته لا يتصف بالأعراض المحسوسة

اتفق لعقلاء على أن الله سبحانه وتعالى لا يتصف بالأعراض المحسوسة بالحس
الظاهر ، كاللون والرائحة والنعومة والخلاوة ، ولا بالأعراض المحسوسة بالحس
الباطن ، كالآلم والحقد والحزن والخوف .

أما عدم اتصافه بالتنوع الأول فإنها من خواص الأجسام ، وقد ثبت بالدليل
العقل أنه تعالى ليس بجسم ، وأما عدم اتصافه بالتنوع الثاني فلا يتشأ عن تأثير
وانفعال في النفس ، ولقد سبحانه وتعالى منزّه عن الانفعالات والتأثر ، فوجب
تنزيهه عن هذه الأوصاف ، وبالجملة فالبارئ سبحانه وتعالى مخالف للحوادث في
ذاته وصفاته .

الصفات اختلط فيها

علماء الكلام القائلون بصفات الله الكمالية التي سبق ذكرها بأدلتها ، ومي
كونه قادراً مبدءاً عالماً حياً سميعاً بصيراً متكلاً اختلفوا في أنه : هل له صفات
أخرى ثبوتية : قال بعضهم ليس له صفات ثبوتية سوى هذه الصفات ، واستدل
على ذلك بأنه لا دليل على صفة أخرى ، وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه .

وقد يقال لهذا المستدل : قولك لا دليل على صفة أخرى إن أردت به لا دليل عندك فلا يفيد ، لأن عدم الدليل عندك لا يستلزم عدم الدليل في الواقع ، وإن أردت به عدم الدليل في الواقع فلا نسلمه لك ، لأنك لا اطلاع لك على الواقع وقولك وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه يقال فيه إن أردت ما لا دليل عليه عندك تمنع المقدمة ، وإن أردت به ما لا دليل عليه في الواقع تمنعها أيضاً ، لأن الدليل ملزم وثبوت الدعوى لازم ، وانتفاء الملزم لا يستلزم انتفاء لازمه .

وقال بعضهم له صفات ثبوتية أخرى ، واختلف هذا البعض في تعيينها فقال الأشعرى وأتباعه البقاء من الصفات الثبوتية ، وقال ابن سبيد من^(١) الأشعرية القدم من الصفات الثبوتية ، وقالت الماتريدية التكوين من الصفات الثبوتية ، وقيل بصفات ثبوتية أخرى دل عليها ظاهر القرآن والحديث سنأتي عليها واحدة واحدة وبذلك بيان ما قبل في كل على التفصيل .

البقاء

اتفق جميع علماء الكلام على أنه تعالى باق ، والدليل على ذلك أنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حيث لا يصير حائر لا واجباً ، والمجاز لا يكون وجوده إلا حادثاً وهذا محال ، لأن وجود الواحد لذاته ، فلا ينفك عنه الوجود ، والاختلاف بين علماء الكلام إنما هو في أن البقاء من الصفات الثبوتية أو غيرها .

قال الشيخ الأشعرى ومتابعوه البقاء صفة ثبوتية كالفدرة ، وقال القاضي أبو بكر وإمام الحرمين والإمام الرازي البقاء صفة نفسية ، وقال جمهور علماء الكلام البقاء صفة سلبية ، وبناء على هذا الخلاف اختلفوا في بيان أهمهم فقال الأشعرى هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وقال القاضي ... هو الوجود المستقر في المستقبل ، وقال جمهور المتكلمين هو عدم الآخرة من وجود أو سلب العدم اللاحق للوجود .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٩١ .

استدل الأشعري ومن معه بأن الله سبحانه وتعالى باق بالضرورة وهلزم هذا أن يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر فلا يكون سلبياً ، وإلا لما قام به ولا يكون عين الوجود لأن الشيء قد يوجد ولا يبقى ، كما في الأعراض غير المقارة بالحركات ، ويمكن أن يقال في هذا الدليل لو كان الواجب باقياً ببقاء زائد على ذاته لما كان البارى واجب الوجود لذاته ، لأن الموجود لذاته باق بذاته ، فإن ما بالذات لا يزول أبداً ، وحيث كان بقاء الواجب ببقاء غير ذاته كان لزوم الوجود للذات وعدم انفكاكه عنها ليس مقتضى لها ، وهذا باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون بقاء الواجب ببقاء زائد على ذاته .

واستدل القاضى ومن معه بأن المعقول من البقاء هو استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان بعد الزمان الأول ، وقد يقال على هذا القول إن جعل البقاء صفة نفسية باطل ، لأن الصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات في الخارج بلونها ، والبقاء تتحقق الذات في الخارج بنونه ، فلا يكون صفة نفسية . قال صاحب الطولع المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه ، والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجوده ، أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول ، وذلك لا يعقل فيما ليس بزمانى ، وحيث كان المعقول من بقاء البارى هو امتناع عدمه وهو سلبى فيكون هو المقدم نشأه بخلاف المعينين السابقين ، ولذلك درج على هذا المعنى جمهور علمنا . اكلام .

حال ، فما أدى إلى أحدهما يكون محالاً ، فيطل كونه حادثاً وثبت كونه قديماً وهو المطلوب .

بعد اتفاق علماء الكلام على أن الله تعالى قديم اختلفوا في صفة القدم هل هي من الصفات الوجودية أو الصفات النفسية أو الصفات السلبية قال ابن سبيد من الأشاعرة القدم من الصفات الوجودية مثل القدرة والإرادة ، واستدل على ذلك بأن القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا طال عليه الأمد ، ومنه قوله تعالى ﴿ كَالْمَرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ ، والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد نجد له القدم بعد أن لم يكن ، فيكون موجوداً زائداً على الذات ، فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية وقد يقال لصاحب هذا القول إما أن ترد بلقدم أنه لا أول له فيكون سلبياً ، فلا يتصور كونه وجودياً ، وإما أن ترد به صفة لأجلها لا يختص البارئ بميز فيكون راجعاً إلى قولك وجود لا في حيز فيكون سلبياً أيضاً ، وهذا المعنى حمل الشيخ أبو إسحاق كلام ابن سبيد عليه . وإما أن ترد معنى غير هذين المصنفين فإن أردت الأول أو الثاني فهو سلبى لا وجودى ، وإن أردت غيرهما فبني لنا لتكلم معك فيه ، وقال بعض الأئمة (وقيل أنه قول للأشعرى) القدم هو الوجود المستمر في الماضي وهو من الصفات النفسية ويقال لهذا القائل الصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات في الخارج إلا بها مثل الوجود ، ولو كان القدم صفة نفسية لوجب أن لا تتحقق الذات في الخارج بدونها ، وهذا باطل ، بدليل أن العقل يصدق بوجود الذات في الخارج ثم يطلب الدليل على قدمها ، فيطل كونه القدم صفة نفسية .

وقال جمهور المتكلمين القدم صفة سلبية ، والله تعالى قديم بنفسه ، لا بقدم زائد على ذاته ، ونسبه الحكماء إلى قدم ذاتي وقدم زمني ، فالقدم الذاتي كون الوجود لم يبق غيره ، والقدم الزمني كون الوجود لم يسبق بالعدم ، وكل منهما يقع وصفاً للبارئ سبحانه وتعالى لأن وجوده لم يسبق بأمر ما ، أما غير الحكماء فقسم عدمهم إلى ذاتي وزمني وإضافي ، والذاتي عندهم هو الزماني عند الحكماء ، والزماني لمول المدة وقدرت بسنة ، والإضافي كقولهم الأب بالنسبة للإبن ،

والقسمان الآخران مستحيلان على الله تعالى ، وعلى هذا يعرف القديم بأنه موجود لا أول له أولاً ابتداء لوجوده ، أما الأزلى فهو ما لا أول له وجوداً أو عديماً ، فالأزلى أعمّ وقيل القديم القائم بنفسه الذى لا أول لوجوده ، والأزلى ما لا أول له وجوداً كان أو عديماً قائماً بنفسه أو بغيره ، وقيل القديم والأزلى بمعنى واحد وهو ما لا أول له عديماً أو وجوداً قائماً بنفسه أو بغيره . فعل للمنى الأزلى صفات السلوب لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية ، وعلى التالى الصفات مطلقاً لا توصف بالقدم لعدم قيامها بنفسها ، وعلى التالى جميع الصفات سلبية أو غيرها توصف بالقدم والأزلية .

أما الذات العلية فإنها توصف بالقدم والأزلية على جميع الأقسام .

الصفات الثبوتية التى قال بها بعض العلماء اعتماداً على ظاهر القرآن والحديث

قال بعض علماء الكلام لله تعالى صفات ثبوتية غير السبعة المتقدمة دل عليها القرآن والحديث ، وهى الاستواء ، والوجه ، واليد ، والعين ، واليمين ، والقدم ، والأصبع ، وهذا بيان الآيات والأحاديث التى دلت على هذه الصفات قال تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وقال تعالى ﴿ ويحيى وجه ربك ﴾ وقال تعالى ﴿ كل شيء سالك إلا وجهه ﴾ وقال تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وقال تعالى ﴿ ولضعف على عيسى ﴾ وقال تعالى ﴿ والسموات مطويات بيمينه ﴾ وقال ﷺ فى حديث روى عنه (فيضع الجبار قدمه فى النار تقول قط قط) وقال ﷺ (إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يعرضنها كبرياء شاء) .

ويبان دلالة هذه الآيات والأحاديث على هذه الصفات أن الله سبحانه وتعالى نسب لنفسه استواء ، فى الآية الأولى ووجهاً فى الآية الثانية والثالثة . ويدل فى الآية

الرابعة ، وعيناً في الآية الخامسة ، وعيناً في الآية السادسة ، وقدماً في الحديث الأول ، ولتبعاً في الحديث الثاني ، وحيث إنه هو الذي نسب لنفسه هذه الإنشاء فلنسب صحيحة لا محالة ، لكن لا على أن المعنى الحقيقي المتبادر من هذه الألفاظ هو المراد ، لوجود مانع ، وهو قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ فإن هذه الآية أثبتت نفى مماثلته تعالى للحوادث ، في ذاته ، وصفاته ، وأفعاله ، ولو أريد المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ لكان الله مماثلاً للحوادث ، وهذا باطل ، فوجب صرف هذه الألفاظ عن الدلالة على معانيها المتبادر منها عملاً بهذه الآية ، وبالدليل العقل الذي أثبت أن الله تعالى ليس بحسم ولا في جهة وليس مماثلاً للحوادث لا في ذاته ولا في صفاته ، ووجب أيضاً أن تصدق بشيئ هذه الأشياء له تعالى وإن لم نعلم معانيها على التعيين ، وبكفينا في التصديق بها تميزها عندنا من حيث أنها مغايرة لنظائرها في الحوادث ، فهي تصور في الجملة يكفي للتصديق .

وهذه الصفات غير السبع المتقدم ذكرها . وقال بعض علماء الكلام المعروف في التراكيب العربية المستعملة أنها لا تخلو من إفادة معنى ، إما حقيقياً وإما مجازياً ، وأنها تستعمل في معناها الحقيقية إلا إذا وجدت قرينة تقتضي العدول عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي . . . ذلك المعنى المجازي الذي اقتضته القرينة يكون معلوماً لا مجهولاً ، لأن . . . موضوع بالوضع النوعي التأويل ، والوضع تعيين اللفظ بأزاء المعنى . . . بنفسه أو بواسطة القرينة ، وكون الوضع لمعنى مجهول غير معلوم لنا بمنهج العرض من الوضع ، فلو كانت هذه الآيات والأحاديث التي أجمع السلف والعلماء على أنها مصروفة عن ظاهرها وعلى أن مدلولها معنى آخر غير المتبادر منها ، دالة على معنى لا معلومه لكان الجار موضوعاً لمعنى مجهول للمخاطب ، وهذا غير معقول ، فوجب أن يكون مدلولها معلوماً للمخاطب ، وقد قامت قرينة في كل آية أو حديث تدل على تلك المعنى المجازي واليك البيان :

قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش اسعوى﴾ تقدم في مبحث نفى الجسمية ما يتعلق بهذه الآية مستوفى^(١) فارجع إليه إن شئت ، وأما الوجه فيحمل على الذات الموصفة بالصفات الكحالية ، ولذلك نظير في كلام العرب فإنهم يقولون فلان وجه القوم ، أى رئيسهم ، فأريد منه الذات التى لها ولاية ورئاسة على غيرها وأيضاً فالدليل العقلى أثبت أن القابل للهلاك ما عدا الذات والصفات ، فلو حملنا الوجه على صفة لا نعرفها لكان معنى قوله تعالى ﴿كل شئ هالك إلا وجهه﴾ جميع الذوات والصفات ، ومنها ذاته وصفاته قابلة للهلاك إلا صفة الوجه ، وهو باطل بداهة ، وأما اليد فتؤول بالقدرة ، وأما قوله ﴿ولصنع على عيني﴾ فصنعه وتصنع بمرأى منى ، وأما الجبر فتؤول بالقدرة التامة لأنها أقوى فى العمل من البسرى ، وأما القدم فى الحديث فيحمل التركيب المذكور فيه على الزجر فكثيراً ما يستعمل الضرب بالقدم فى الزجر ، فيكون المعنى أن النار تستمر فى طلب الزيادة إلى أن يزجرها الله تعالى فتقطع عن الطلب ، ولما حدث الإصبع فقد تقدم تأويله .

صفة التكوين أو صفات الأفعال

صفات الأفعال هى صفات تدل على تأثير ، لها أسماء غير لسم القدرة وتسميتها بهذه الأسماء باعتبار آثارها ، مثل الخلق والإحياء والاختراع والترفيع ، فكل واحدة من هذه الصفات دالة من حصول تأثير من المؤثر فى اللوثر فيه .

وأسمائها مغايرة لاسم القدرة ، ومن كل تأثير باسم باعتبار الأثر الذى تنفق ، فإن كان الأثر موجوداً بعد علة سميت صفة الفعل خلقاً وإيجاداً ، وإن كان الأثر بحث الإنسان من القبر سميت صفة الفعل إحياء ، وإن كان الأثر

(١) يرجع إل من ١٥٣ من هذا الكتاب الجزء الأول .

موجوداً لا على مثال سبق سميت صفة الفعل اختراعاً وهكذا ، وصفات الأفعال على تعددها تدرج تحت صفة يقال لها صفة التكوين .

صفة التكوين هذه تختلف في حدوثها وقدمها الأشاعرة ومتأخرو الحنفية . **هذه الأشاعرة** إنها حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة التنجزية ، فالخلق يتعلق بالقدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق يتعلق بالقدرة بإيصال الرزق وهكذا . ولا شك أن هذه التعلقات حادثة ، فصفات الأفعال حادثة .

لما متأخرو الحنفية من عهد أئى منصور الماتريدى فقالوا إن صفة التكوين لدائمة ومغايرة للصفات السبعة المتقدمة المعروفة بصفات المعاني .

وشرح مذهبهم على التفصيل يحتاج إلى بيان أمور ثلاثة : الأول أن التكوين صفة لله ، الثانى أنها أزلية ، الثالث أنها مغايرة للقدرة .

التكوين صفة لله

قلت للماتريدى إن الله تعالى مكون الأشياء ، أى موجدتها ومنشئها إجماعاً ، وكونه مكوناً للأشياء بدون صفة التكوين مقتضية أثراً هو المكون محال ، لأنه يستحيل وجود الأثر بدون الصفة التى يحصل بها ذلك الأثر ، فوجب أن يكون له صفة تسمى التكوين . وملخص هذا الدليل أنه تعالى حيث كان مكوناً للأشياء بالإجماع فالواجب أن يكون له صفة يدل عليها لفظ مكون المشتق وهو المشتق منه وهى التكوين ، وإلا لكان كالعالم بلا علم ، والمريد بلا إرادة ، وهو باطل .

وأجيب عن ذلك بأن استحالة وجود الأثر بدون الصفة إنما يكون فى الصفات الحقيقية ، وهى صفات الذات مثل العلم والقدرة ، فلا معلوم بدون علم ، ولا مقلود بدون قدرة ، أما التأثير والإيجاد فليس بالصفات بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فلا يتحقق إلا فيما لا يزال ، وهذا المعنى لا يحتاج لأزيد من صفة القدرة والإرادة ، الأولى للإبراز والثانية للتخصيص .

التكوين صفة أزلية

قلت للترديدية حيث ثبت أن التكوين صفة لله تعالى وجب أن تكون أزلية لوجه: منها أنها لو لم تكن أزلية لكانت حادثة ، ولو كانت حادثة لكان البارئ محلاً للحوادث ، وكونه محلاً للحوادث باطل ، لما سبق بيانه في صفات التنزيه .

ويجيب عن ذلك بأنه قد بين في البحث السابق على هذا أن الحق في صفة التكوين أنها ليست صفة ذات ، وإنما هي تعلقات القدرة ، وحيث بطل كونها صفة فلا معنى لقولهم يجب أن تكون أزلية ، لأن كونها أزلية فرع كونها صفة ذات ، وإذا بطل الأصل وهو كونها صفة بطل الفرع وهو كونها أزلية .

ومن الأوجه الدالة على كون صفة التكوين أزلية أن الله سبحانه وتعالى تمدح في كلامه الأزلى بأنه الخالق البارئ المصور ، وهذه الصيغ تقتضي اتصاف الذات بالأوصاف الدالة عليها بأصل وضعها ، لأن اسم الفاعل حقيقة في المتلبس بالفعل فوجب أن يكون ذلك الوصف ثابتاً في الأزلى ، وإلا لزم أن الله تعالى تمدح بما ليس فيه وهو كذب ، وهو محال على الله تعالى . ولا يقال إن اسم الفاعل معناه الخالق فيما يستقبل لأنه يكون عدولاً عن الحقيقة إلى المجاز من غير تعلم الحقيقة ، وهو ممنوع عريه . ويجيب عن ذلك بأن التحقيق أن اسم الفاعل حقيقة في الحال والاستقبال فاستعماله في الخالق في المستقبل حقيقة ، ولو سلمنا أنه مجاز فلنا منع قولكم إنه لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند تطور الحقيقة بل يكفى في العدول أن يكون المجاز أولى من الحقيقة .

ولا شك أن المجاز هنا أولى من الحقيقة لأنه يلزم على الحقيقة نهادة صفة فدية . وهي التكوين على الصفات السابقة ولا يلزم ذلك على المجاز ، والأصل عدم مدح القديم ، فالمجاز أولى لأنه ليس منه تكثير القدماء .

مهايرة صفة التكوين للقدرة

فالت الماتريديّة التكوين صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها تتكون الأشياء وقت وجودها فيما لا يزال ، وأما القدرة فهي صفة بها يصح التأثير والإيجاد ، فصفة التكوين وظيفتها الإيجاد بالفعل وأما القدرة فوظيفتها تصحيح الإيجاد بمعنى أن الممكن تتعلق القدرة به أزلاً لتصحيح إيجاده ، وصفة التكوين توجد فيما لا يزال .

وقال الأشاعرة القدرة صفة وظيفتها الإيجاد بالفعل في وقته . أما صحة صدور الممكن فهي لازمة لإمكانه الذاتي ، لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل ، فلا تحتاج صحة الصدور إلى شيء وراء ذلك ، إنما الذي يحتاج إلى تخصيص هو صدور الوجود بخصوصه ، وهذا تكفي فيه الإرادة المرجحة لأحد الطرفين ، فلا حاجة إلى إثبات صفة التكوين .

وقال الكمال بن الهمام في المسيرة ما مضمونه أن القول يقدم صفة التكوين لتأخرى الحنفية . عهد أبي منصور الماتريدي وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتأخرين تصريح بأن التكوين صفة قديمة .

وكل ما في الباب أنه نقل عن أبي حنيفة عبارة أخذ منها المتأخرون قدم صفة التكوين ، وهذا نص عبارة أبي حنيفة كما نقلها الطحاوي عنه (وكما كان بصفاته أزلاً كذلك لا يزال عليها أبدياً ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا بإحداثه البنية استفاد اسم الباري ، له معنى الربوبية ولا مريرب ومعنى الخلق ولا مخلوق ، وكما أنه يحى الموت استحق هذا الاسم قبل إحيائه كذلك استحقاق اسم الخالق قبل إنشائهم ، ذلك بأنه على كل شيء قديم) . وهذه العبارة لا تفيد قدم صفة التكوين ، بل آخرها يفيد حدوثها لأن قوله (ذلك بأنه على كل شيء قديم) تعليل ويان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق ، فلم ينشأ

ولمخال أنه لا هلق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل . وهذا المستفاد من عبارة
أبى حنيفة لا يخالف ما يقوله الأشاعرة وبهذا يبين أن متأخرى الحنفية ليس لهم
مسند فى كلام المتقدمين على دعواهم ، وقد علمت أن الأدلة الأخرى التى
استندوا إليها لم تسلم من القدرح فخلق مع الأشاعرة وهذا الذى ذكره ابن المقام
أقرب إلى التحقيق مما قال غيره من الكتاتين فى هذا المقام .

بحث الرؤية

الكلام على هذا البحث ينحصر فى ثلاثة مواضع :

الأول فى جواز رؤية سبحانه تعالى القالى وقوعها فى الآخرة الثالث فى ذكر
شبه المخالفين وردعها .

جواز الرؤية

اتفق علماء الكلام على أن كلا من الرؤية والعلم متضايران ، فإنه إذا حصل
إدراك لأمر (ما) بما يميزه عن غيره سواء كان حدثاً أو رشحاً تحقق عند المدرك نوع
من الانكشاف لذلك المدرك يسمى علماً ، وإذا حصل إحصار لذلك المدرك بعد
هذا الانكشاف حصل عند المدرك نوع من الانكشاف يزيد على ذلك النوع
المسمى علماً وهذا النوع يسمى رؤية .

واتفقوا أيضاً على أن الله تعالى يجوز أن ينكشف لعباده انكشافاً علمياً تاماً ،
بأن يخلق الله تعالى فى العباد علماً تاماً ضرورياً بذاته .

واتفقوا أيضاً على أن الرؤية الحاصلة بين الحوادث لبعضهم فى الدنيا إنما تكون
فى مكان وجهة ، بواسطة ارتسام صورة من المرئى فى العين ، أو اتصال الشعاع

المخرج من العين بالمرق ، واختلفوا بعد ذلك في أن الرؤية المخامرة للعلم هل يصح أن تقع ذات الباري بدون المقابلة والجهة ، ولوازم الرؤية في الشاهد ، قال أهل السنة نعم ^(١) ، وقال غيرهم لا ، وهذا هو عطف النزاع بين الفريقين .

أدلة أهل السنة

استدل أهل السنة على جواز رؤية الله تعالى بالنقل والمقل ، أما النقل فنقوله تعالى حكمة لما حصل من سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام وإجابة الباري سبحانه وتعالى له ﴿ قَالَ رَبِّ ارْأِنِّي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ قال لن تراه ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراه فلما تجل ربه للجبل جعله دكا وصر موسى صرعا ^(٢) والاستدلال بهذه الآية من جهتين ، فالجهة الأولى طلب موسى للرؤية والجهة الثانية تطبيق الرؤية على استقرار الجبل ، ونظم الدليل من الجهة الأولى هكذا :

لو لم تكن رؤية الله تعالى جائزة لما طلبها موسى عليه السلام ، لكنه طلبها ؛ ينتج الرؤية جائزة .

والدليل على أنه طلبها القرآن وهو قوله ﴿ رَبِّ ارْأِنِّي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ ، والإجماع قبل ظهور المخالف والتواتر .

ودليل لزوم عدم الطلب لعدم الجواز الذي انحصر في الاستحالة في هذا المقام أن الرؤية لو كانت مستحيلة وطلبها موسى عليه السلام لكان طلبها ، إما عبثاً ، وإما جهلاً ، فإن الحال لا يخلو من أن يكون موسى عالماً بالوجوب لله ،

(١) راجع شرح الملقف للسيد الشريف - ص ٨ من ١١٥ وما بعدها وشرح المقصد للسيد ج

٢ من ٨٢ وما بعدها .

(٢) سورة الأعراف الآية رقم ١٤٣ .

وللمستحيل عليه ، والجائز ، ومن أن يكون غير عالم ، فإن كان عالماً كان ذلك للرؤية عبثاً لأنه يطلب أمراً يعلم أنه يستحيل حصوله عقلاً ، وإن كان غير عالم لم يصلح أن يكون نبياً لجهله بأصول التوحيد ، وكل من العبث والجهل المذكور لا يجوز بالنسبة للكهناء ، فثبت أن الرؤية جائزة .

وأما نظم الدليل من الجهة الثانية فهكذا : الرؤية معلقة على أمر ممكن ، والمعلق على ممكن ^(١) النتيجة الرؤية ممكنة . وكبرى الدليل واضحة ، ومسلمة ، وأما الصغرى فدليلها أن الرؤية معلقة على استقرار الجبل وعدم تحركه ، وهذا ممكن ضرورة ، لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال .

ما أورده المانعون للرؤية على هذا الدليل

المانعون للرؤية أوردوا شبهاً على هذا الدليل من الجهتين السابق ذكرهما أما الأولى فقالوا لا نسلم الاستثنائية القائلة إن موسى طلب الرؤية بل كان طلبه للعلم الضروري بذاته تعالى ، وعبر عن العلم بالرؤية ، لأنه لازمها ، وإطلاق اسم الملزوم ولزادة اللزوم شائع في الاستعمال ، فكأنه قال : اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً . وبما عني ذلك بأن حمل الرؤية على العلم بخلاف الظاهر ، ولا ضرورة تدعو إليه ، ثبأنه لا يطابق الجواب وهو قوله تعالى ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ ، فإنه نفى للرؤية بإجماع المعتزلة ، لا للعلم الضروري ، وثأن الرؤية المفروقة بالنظر الموصول إلى نصر في النتيجة لا تحتمل العلم ، ومن نوع هذه الشبهة ما قاله بعض المعتزلة من أن المطلوب لموسى ليس الرؤية بل المطلوب علامة من علامات الساعة ، ويكون في الخلام مضاف محذوف ، والتقدير أنتظر إلى علامة تدل على الساعة . وبما عني

عن أيضاً بأنه خلاف الظاهر ، وبأنه لا يطابق الجواب وهو قوله ﴿ لن توالى ﴾ .

وقال المانعون أيضاً سلمنا الاستثنائية القائلة إنه طلب الرؤية ، وكان طلبه لها مع العلم باستحالتها ، ولكن نمنع لزوم العتب ، لأنه سأها لأجل قومه لما قالوا (أرى الله جهرة) ، وقالوا ﴿ لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ ^(١) فإنه رأى أنه لو أجلبهم بأنها مستحيلة كذبوه في قوله ، فطلب الرؤية ، وأضاف الطلب إلى نفسه لأجل أن يعلموا من إجابة الله له بأنه لن يراه ، أنهم لا يروونه من باب أولى ، وإذا كان الفرض إقناع قومه بطريق الإلزام لا يلزم العتب في طلبه .

ويجاب عن ذلك بأن الذين طلبوا من موسى رؤية الباري إن كانوا مصدقين به كفاه في دفعهم قوله إن الرؤية مستحيلة ، بل كان الواجب أن يجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما جرهم عن قولهم ﴿ اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ﴾ بقوله ﴿ إنكم قوم تجهلون ﴾ ، ولا يؤخر الرد عليهم لأنه إرثار للباطل . وإن كانوا غير مصدقين لموسى عليه السلام لم يصدقوه أيضاً في قوله : إن الله تعالى قال ﴿ لن توالى ﴾ فإنهم لم يكونوا حاضرين وقت الجواب ولم يسمعه .

ولو سلمنا أن السؤال كان لأجل قومه فموسى لم ينل لهم إن الرؤية مستحيلة ، بل قال إن الله تعالى قال ﴿ لن توالى ﴾ وهذا الجواب لا يفيد الاستحالة . وقال المانعون أيضاً سلمنا الاستثنائية وأنه طلب الرؤية وكان طلبه لها مع علمه بالاستحالة ، ولكنه أراد بذلك الطلب نهادة الطمأنينة : بإضافة الدليل السمعى إلى الدليل العقل الحاصل له من قبل المفيد للاستحالة ، ويجاب عن ذلك الدليل بأن طلب نهادة الطمأنينة لا مانع منه ، لكن لا يصح أن يكون بطريق محذور وهو طلب المحال الذى يوهم أن الطالب جاهل باستحالة ، فإن الإقدام على الطلب يشعر على الجواز : وقال المانعون أيضاً سلمنا . طلب الرؤية مع الجهل بأنها مستحيلة ، ولكن نمنع كون الجهل المذكور قدحاً في نبوة موسى عليه

السلام ، لأن المقصود من وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى هو التوصل إلى العلم بأنه حكيم في تصرفه ، وأنه لا يفعل قبيحاً ، والفرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه واحد ، وأنه كلف عباده بأوامر ونواه ، وهذا لا يتوقف على العلم باستحالة ربه .

ويجاب عن ذلك بأن عدم العلم باستحالة شيء وهو مستحيل قد يؤدي إلى تجهيزه ، وتجهيز المستحيل تجهيز للنقص على الباري ، وهذا لا يصح من مكلف فضلاً عن نسي .

وأما الجهة الثانية للاستدلال فقد أورد المانعون للرؤية على كل من مقدمي الدليل نقضاً تفصيلياً فقالوا لا نسلم الصغرى القائلة : الرؤية معلقة على أمر ممكن بل الرؤية معلقة على مستحيل ، وهو استقرار الجبل حالة تحركه ، وبدل على ذلك قوله تعالى بعد قوله ﴿ ولكن النظر إلى الجبل ﴾ ﴿ فإن اسطر مكانه فسوف توالى ﴾ فإنه ذكر استقرار الجبل مرتباً بالفاء على النظر فيفيد أن المعنى إذا حصل استقرار الجبل عقب نظر موسى إليه بدون تراخ ، ولا يخفى أنه عند نظر موسى إلى الجبل كان الجبل متحركاً .

وهنا يدل على أن المعلق عليه استقرار الجبل حالة تحركه ، وهذا مستحيل . فيكون المعلق وهو الرؤية مستحيلاً . ويجاب عن ذلك بتسليم أن المعلق عليه استقرار الجبل حالة تحركه ، ونمنع كونه مستحيلاً لأن المعنى أن السكون يأتي بعد الحركة فتزول الحركة ويحصل السكون بعدها ، وهذا ليس بمستحيل . إنما المستحيل حصول السكون والحركة معاً في آن واحد ، وليس هذا مراداً ، وأما النقض الوارد على الكبرى فحاصله تسليم الصغرى القائلة إن الرؤية معلقة على أمر ممكن ، ولكن نمنع الكبرى ، نفيها لا نسلم أن المعلق على أمر ممكن ممكن ، لأن التعلق بالممكن إنما يدل على الإمكان إذا كان الفرض بيان وقوع المشروط عند وقوع الشرط ، وهذا لا يلزم دائماً في التعلق ، بل قد يكون الفرض هو الإلتصاق الكل وإفادته أن المشروط غير واقع . والذي يعين حالاً من هذين الحالين القرائن ، وهما : دلت القرائن هنا على أن غرض من ذلك التعلق هو الإقناع لا الإطماع ، وهذا

ذلك أن الله تعالى قال في مقام التمدح ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ فنفى الرؤية هنا بدل على أن الغرض من التعليق الإقناط وقال تعالى ﴿ لن نزال ﴾ ولن للتأييد ورد في مواضع كثيرة من القرآن استنكار طلب الرؤية حتى سمى في بعض الآيات غلواً ، فهذه قرأتان تدل على أن الغرض من التعليق الإقناط لا الإطماع ، ويجب عن ذلك بأن الغرض من التعليق الإطماع لأنه هو الأصل فيه ، وأما الآيات المذكورة فسياق الجواب عنها عند ذكر شبه المعتزلة .

الدليل العقل على جواز رؤيته تعالى

استدل أهل السنة على جواز رؤيته سبحانه وتعالى بدليلين عقليين :

الأول فوهم النظر إلى الباري قد دل العقل على جوازه ، وكل ما دل العقل على جوازه لا يمدل عن ظاهر النص المفيد له ، النتيجة النظر إلى الباري لا يمدل عن ظاهر النص المفيد له . وكبرى الدليل مسلمة ، أما صفراء فدليلها أن النظر إلى الباري لا يؤدي إلى محال ، لأن الرؤية نوع كشف ، وعلم للرائي بالمرئ ، جرت عادة الله تعالى بأن يخلق عند مقابلة حاسة البصر للمرئ ، ولا مانع عقلاً من غرق تلك العادة وحصول الكشف من غير أن ينقص ذلك الإدراك ، ومن غير مقابلة على مسافة مخصوصة ، ومن غير إحاطة بمجموع المرئ ، فقد ورد أن النبي ﷺ قال للصحابه المصلين معه سوا صفوفكم فإلى أراكم من وراء ظهري ، فقد حصلت الرؤية مع انعدام المقابلة ، كما أنه سبحانه وتعالى يرانا من غير مقابلة في جهة ، والرؤية نسبة خاصة بين طرفين : راء ومرئ ، فلو كانت الرؤية تستلزم عقلاً كون أحد الطرفين في جهة لاقتضت كون الطرف الآخر في جهة أيضاً ، لاشتراكهما في تعلق الرؤية بكل منهما ، وحيث ثبت عقلاً عدم توفيق صحة تعلق الرؤية على الكون في جهة أحد الطرفين لزم أيضاً عدم التوقف في الطرف الآخر لاشتراكهما في التعلق ، وإلا كان تحكماً محضاً ، وكذلك نرى السماء ولا

نحيط بها ، فلا يلزم من الرؤية الإحاطة فلا مانع من أن نرى الباري ولا نحيط به ،
وبالجملة حيث إنه لم يترتب على فرض وقوع الرؤية محال فهي جائزة .

الدليل الثاني كما جاز أن يعلم الباري من غير كيفية وإدراك صورة جاز أن
يرى كذلك لأن الرؤية نوع من العلم ، وكون الرؤية في الشاهد لابد لها من بعد
خاص بين الرائي والمرئ ، ومقابلة وإدراك صورة ، وإحاطة ببعض المراتب ،
فنشوه كون المرئ جسماً ، فلا بد من المقابلة والبعد الخاص ، وليست هذه
الأمر المذكورة معلولة للرؤية عقلاً بحيث إنه كلما تحققت الرؤية تحققت هذه
الأمر ، بدليل حصول الرؤية مع انتفاء الإحاطة كما في رؤية السماء ، ومع انتفاء
المقابلة كما في رؤية النبي للصحابه وهم خلفه في الصلاة ، ومع انتفاء البعد
الخصوص والمقابلة كما في رؤية الباري لنا وإلى هنا انتهى الكلام في مبحث جواز
الرؤية .

وقوع رؤية الباري في الآخرة

استدل القائلون بوقوع الرؤية في الآخرة بالكتاب والسنة .

أما الكتاب فبقوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (١) ويان
ذلك أن النظر ورد في لغة العرب بمعنى الانتظار ، وبمعنى التفكير ، وبمعنى الرأفة
والمعطف ، وبمعنى الرؤية ، لكنه إذا كان بمعنى الانتظار تعدى بنفسه ، وإذا كان
بمعنى التفكير تعدى بغيره وإذا كان بمعنى الرأفة والمعطف تعدى باللام ، وإذا كان
بمعنى الرؤية تعدى بإل ، مثال الأول قوله تعالى ﴿ انظرونا نقص من
نوركم ﴾ (٢) أى انتظرونا وقوله تعالى ﴿ ما ينظرون إلا صبحة واحدة ﴾ (٣)
أى ما ينتظرون وقول الش. م :

(١) سورة التوبة الآية ١٠١ يرجع لل شرح المواقف ج ٨ ص ١٣٠ وما بعدها .

(٢) سورة الحديد الآية ١٣ .

(٣) سورة يس الآية ١٦ .

وإن بك صدر هذا اليوم ولّى فإن غداً لناظره قريب

أى لمنظره .

ومثال التالى قولهم نظرت فى شئوى أى فكرت فيها ، ومثال الثالث قولهم نظر الأمير لفلان ، أى عطف عليه وأف به ، ومثال الرابع قول الشاعر :

نظرت إلى من أمه الخ

أى رأيت من أحسن الله وجهه ، ورواه نعاى ﴿ وجوه يومئذ فاضرة إلى ربها ظاهرة ﴾ ، ومعنى الآية وجوه يوم القيامة متبللة ، فرحة مستبشرة ، ترى ربها وتستعرق فى مطالعة جماله ، بحيث تغفل عما سواه ، وحيث كان النظر فى الآية متعباً يلى واستعمالات العرب تقتضى بأن النظر إذا تعدى يلى كان بمعنى الرؤية فالآية تنفيذ المطلوب وهو رؤية الله تعالى فى الآخرة .

وأما السنة فالحديث المشهور الذى رواه واحد وعشرون من أكابر الصحابة ولفظه من رواية أبى هريرة فى الصحيحين (أن الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ، فقال رسول الله ﷺ هل تضارون فى القمر ليلة البدر ، قالوا لا يارسول الله ، قال فإني أرى ربى كذا) ومعنى (هل تضارون) بتشديد الراء هل يصعب لك ذلك فى ذلك ما تقصر معه الرؤية ، بحيث تشكون فيها ، وقال بعض المتقدمين بنى أحاديث الرؤية متواترة معنى واحد ، فالتباين من ظاهر الحديث بقرينة كسبها فلا يصح أن يكون معنى الرؤية دون سواها ، فحمل الحديث على معان أخر غير هذه المتبادر ، فلا يصح أن يكون معنى الرؤية لا مقتضى له .

والمناوون أوضح الرؤية فى الآخرة فى الاستدلال بالآية وقالوا إنها تحصل أوجهاً أخر غير الدلائل على الرؤية ، والدليل متى تطرق الاحتمال سقط .

(١) راجع أبو دؤاد فى كتاب السنة ج ٤ حديث ٤٧٢٠ وشرح صحيح مسلم ج ٤ ص ٣٠ ص ١٧ .

الاستدلال ، فلا تصلح الآية علياً على وقوع الرهبة في الآخرة ، هناك تلك الوجه أولاً أن لفظة (إلى) في الآية لا تضمن أن تكون حرفاً ، بل يجوز أن تكون إسماً مفرداً جمعه آلاء ، فتكون مفهوماً به للنظر بمعنى الانتظار ، ويكون معنى الجملة متطرة نعم ربها ، وشهد لصحة هذا الاحتمال قول الشاعر :

أيض لا يهرب النزال ولا يقطع رحماً ولا يحون إلى أي نمة
ثانياً إننا نمنع قولكم^(١) إن النظر الموصول يؤي نص في الرهبة ، فقد جاء بمعنى الانتظار قال الشاعر :

وجوه ناظرات يوم يشر إلى الرحمن بأني بالفلاح
أي منتظرات إتيان الرحمن بالنصر والفوز ، وقال الشاعر :

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجاج إلى طلوع الهلال
أي ينظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال .

ثالثاً إن النظر الموصول يؤي حقيقة في تقلب حدة العين ، ويدل على ذلك قولهم نظرت إلى الهلال فما رأيته ، وقوله تعالى ﴿ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يحصرون ﴾ ، وتقلب الحدة ليس هو الرهبة ولا لكان في الشاهد للذكور في الآية تناقض ، ولا لازماً لها لزوماً عقلياً ، بل إن كان ملزوماً فاللائم عادي مصحح للتجاوز . واستعمال النظر في الرهبة حيث يكون مجازاً ، ولا تضمن هنا المجاز في الآية لاحتمال أن يكون المعنى ناظرة إلى نعم ربها ، ولا مرجح لترك ذلك الانحياز إلى هذا المجاز .

ويذهب الاحتمال الأول بأن جعل (إلى) مفرد الآلاء خلاف الظاهر لأن يستلزم كون النظر في الآية بمعنى الانتظار ، والنظر بمعنى الانتظار لا يستلزم إلى

الوجه ، فلا يقال وجه زيد منتظر ، وحيث كان وجه الاحتمال لا يساعد عليه التركيب فلا يقدح في الاستدلال ، وقول الشاعر : أبيض لا يهرب النزال البيت ملن فيه الإمام الرازي بأن فيه خطأ من جهة اللغة ، فإنه لا يقال لغة عان النعمة ، وإنما يقال كفرها ، والبيت منسوب إلى الأعشى ، ويدفع النقد الثالث بمنع مجيء النظر الموصول بإلى بمعنى الانتظار والاستشهاد بقول الشاعر : وجوه ناظرات يوم بدر لا يفيد ، لأنه يحتمل أن يكون المعنى وجوه ناظرات إلى جهة الله ، وهي العلو في عرف العرب ، ويحتمل أن يكون المعنى ناظرات إلى آثار الله تعالى من الضرب والظعن الصادقين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين ، كذلك قول الشاعر كل الخلائق ينظرون سجالة ، هذا البيت ليس نصاً في أن النظر بمعنى الانتظار ، بل يجوز أن يكون المعنى يرون عطاه . ولو سلمنا أن النظر الموصول بإلى يستعمل بمعنى الانتظار فلا يصح حمله في الآية عليه لأن الآية سبقت لتبشير المؤمنين ، وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يقارنه الغم عادة حتى تشتد الرغبة فيه ، والانتظار غم في العادة فلا تحمل الآية عليه ، وأما الاحتمال الثالث فيدفع بأن النظر الموصول بإلى حقيقة في الرؤية ، وبشهاد بذلك النقل عن أئمة اللغة ، والتبع لموارد الاستعمال ، ولو تنزلنا وقلنا إن النظر حقيقة في قلب المدفوع نحو المرئي طلباً لرئيته ، فالحقيقة هنا في الآية متعذرة ، لأنها تقتضي مقابلة وجهه وهي مستحيلة عليه تعالى ، فوجب التحيز عليه ويتعين لإرادة الرؤية من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب ، لأنه أقرب المجازاة إلى الحقيقة حتى النسخ بالحقائق والله أعلم .

الشبه الذي استند إليها المانعون لرؤية الباري سبحانه وتعالى

المانعون لرؤية الباري سبحانه وتعالى استندوا إلى شبه عقلية وشبه سمعية أما الشبه العقلية فلثلاث الأولى شبهة المقابلة^(١) ويقال في تقريرها وشرحها لو كان الباري مرئياً لكان مقابلاً للرأى ضرورة ، ولو كان مقابلاً للرأى لكان في حمز ، لكن كونه في حمز باطل ، لأنه إما أن يكون متحيزاً بالاستقلال فيكون جوهرأ ، وإما أن يكون متحيزاً بالاتباع فيكون عرضأ ، وكونه جوهرأ أو عرضأ باطل ، لما تقدم في بحث تنزهه عن النقائص ، فما أدى إليه وهو كونه مرئياً باطل ، ثبت نقضه وهو أنه ليس بمرئى وهو المطلوب .

والجواب عن هذه النسبة أن لزوم المقابلة ممنوع ، لأن الرؤية نوع من الإدراك بخلافه الله متى شاء ، ولأى شيء أراد (**عنه**)^(٢) بدليل أن النبي رأى من كان خلفه في الصلاة ، ولو سلمنا لزوم المقابلة في الشاهد فلا تلزم في الغائب ، لأن لزومها في الشاهد اقتضاء كون المرئى جسماً ، وليس ذلك من لوازم الرؤية . وبجواب البعض عن هذه الشبهة بأن قولكم يلزم المقابلة في رؤية الباري جاء من قياس الغائب على الشاهد ، فجعلتم رؤية الباري مثل رؤية الحوادث ، وهذا القياس غير صحيح ، لأنما إما أن نقول : ماهية رؤية الباري غير ماهية رؤية الحوادث ، وإما أن نقول إن ماهية الرؤيةين واحدة والاختلاف بينهما من حيث الهوية ، وإذا اختلفا ماهية أو هوية فلا مانع من اختلافهما في الشروط واللوازم ، فلا يلزم من كون المقابلة ضرورية في رؤية الحوادث أن تكون لازمة في رؤية الباري .

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٢٩ وما بعدها وشرح القاصد للسعد ج ٢ ص ٨٦ وما بعدها

(٢) هذه عبارة مقدمة من تأخير مهر خطا مطبوع ، والصواب ولأى شيء أراد ، بدليل أن النبي ﷺ رأى من كان خلفه في الصلاة ... الخ .

الثانية من الشبه العقلية شبهة الشعاع ^(١) والانطباع وحاصلها أن رؤية الباري إما أن تكون بواسطة اتصال شعاع العين بالمرئ وهو الباري ، كما هو رأى بعض العلماء في كيفية الإبصار ، وإما أن تكون بواسطة انطباع صورة المرئ في حذقة الرائي على رأى البعض الآخر ، وكلاهما محتمل في حق الباري سبحانه وتعالى ، لأن اتصال شعاع العين بالمرئ يستلزم المقابلة والجربة ، والانطباع يستلزم صورة وجعماً ، والكل محال على الله ، فيظل ما أدى إليه وهو جواز الرؤية .
والجواب عن هذه الشبهة منع كون رؤية الباري تستلزم ما ذكر ، لأن هذا الاستلزام حصل في الشاهد بسبب كون المرئ جسماً ، والله سبحانه وتعالى ليس بجسم ، وبجواب أيضاً عن هذه الشبهة بأن رؤية الباري مخالفة لرؤية الحوادث ماهية أو هيئة ، فلا مانع من أن تكون مختصة بقيود وشروط تخالف القيود والشروط اللازمة لرؤية الحوادث .

الشبهة الثالثة شبهة الشروط ^(٢) وحاصلها أن الإبصار فيما بيننا يجب حصوله إذا تحققت شروطه فكذلك في جانب الباري إذا تحققت شروط الرؤية تحصل وجوباً ، وبيان ذلك بإيضاح أن شروط إبصار الحوادث ثمانية : الأول أن تكون حاسة الإبصار سليمة الثاني كون الشيء حاضراً وقد انتهى ما يضاد الإبصار من نوم أو غفلة أو توجه إلى شيء آخر .
الثالث مقابلة المرئ للحاسة ، الرابع عدم صغر المرئ جداً ، الخامس أن لا يكون المرئ قريباً جداً السادس أن لا يكون المرئ بعيداً جداً السابع أن يكون للمرئ ذا لون الثامن عدم الحجاب الحائل ، فمتى تحققت هذه الشروط الثمانية تحققت الرؤية ، ولا يمكن أن تختلف .

وأما رؤية الباري فشرطها سلامة الحاسة وجواز الرؤية فقط ، وحيث كان تحقق شروط الإبصار في الشاهد يستلزم تحقق الرؤية ، فكذلك تحقق شرطى الرؤية

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٣٩ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٨٧
الطبعة السابعة .

(٢) راجع شرح المؤلف ج ٨ ص ١٣٤ وما بعدها وشرح المؤلف للسيد ج ٢ ص ٨٦ و
معها

في الغالب يستلزم حصولها ، فلو كانت رؤية الباري جائزة لوجب حصولها في الدنيا دائماً لكل سليم الحاسة ، ولـ الجنة على الدوام لتتحقق شرطها ، لكن حصولها في الدنيا منفي بالضرورة ، واستدانتها في الآخرة منفية للإجماع القائم على أن أهل الجنة يرون الله في بعض الأحيان ويتمتعون بأنواع أخرى في بعض الأحيان . والجواب عن هذه الشبهة أن رؤية الباري قد تتوقف على شرط آخر لم يحصل في الدنيا وسيخلقه الله تعالى في الأبصار يوم القيامة ، بحيث تقوى على رؤيته ، فلا يلزم من تحقق سلامة الحاسة في الدنيا حصول الرؤية ، أو يقال إن الله لا يجب حصولها عند تحقق الأمور المذكورة ، لأنها معدات وليست شروطاً ، ولا يجب تحقق الشيء عند وجود معلاته ، لأن المعدات هي الشيء للحصول ولا يلزم الحصول للفعل .

الشبه السابعة

الشبه السابعة التي استند إليها المانعون لرؤية الباري أربع :
 الأولى قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (١) . احتج المانعون لرؤية الباري بهذه الآية من وجهين : الأول أن إدراك البصر إما أن يكون هو نفس الرؤية فيكون إثباته إثباتاً لها ونفيه نفياً لها ، ولفظ الأبصار في الآية ذكر بصيغة الجمع المرفوع بأل ، والجمع الذي بهذه للثابت يفيد الاستغراق والعصم ، حيث لا قرينة تقصره على معهود خاص ، أو بعض غير معين ، وسبب تكون الآية مفيدة أن الله تعالى لا يراه أحد في المستقبل نصاً إن قلنا بتعدد الرؤية والإدراك : ولزوماً إن قلنا بأن إدراك البصر لازم للرؤية ، فالقول بأن المؤمنين يرون الله تعالى في الجنة تكذيب ورد المستطاد من الآية ، والكذب على الله تعالى محال ، فبطل ما أدى إليه وهو كون المؤمنين يرون ربه في الجنة .

(١) الآية في سورة الأنعام رقم ١٠٢ ، راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٣٩ وشرح القامد للسيد ج ٢ ص ٨٨ وما بعدها .

وقائل أن يقول المحروف أن أداة السلب إذا تسلطت على أداة للعموم أفادت سلب العموم ، وبعبارة أخرى أفادت سلباً جزئياً ، وفي الآية المذكورة تسلطت أداة السلب وهي (لا) على أداة العموم وهي (أل) الداخلة على (أبصار) فنفى أن الله تعالى لا يراه جميع الناس ، وهذا لا يمنع من أن بعض الناس يراه ، فالقول بأن المؤمنين الذين هم بعض الناس يرونه لا يصادم الآية ولا يعارضها ، ولا يطل ما أفادته . وأجابه المانعون عن ذلك بأن أداة السلب إذا تسلطت على أداة للعموم قد تفيد عموم السلب ، كما في قوله تعالى ﴿ وما الله يهدي ظلماتاً للنهاد ﴾ ^(١) وقوله تعالى ﴿ ولا تطع الكافرين والمنافقين ﴾ ^(٢) وقد نفى سلب العموم كما في قول القائل (لم يأخذ كل الدراهم) ومنشأ هذا أن النسبة في الكلام قد يلاحظ فيها قيامها بكل الأفراد ثم يسلط النفي عليها فيكون الكلام سلب للعموم ، وقد يلاحظ النفي حاصلاً أولاً ثم يحصل الإسناد إلى الكل ، فيكون الكلام من باب عموم السلب ، فإن قامت قرينة تعين أحد الاعتبارين عمل بمقتضاها ، وإن لم تقم قرينة يحمل التركيب على ما كثر استعماله . ولقد رأينا مثل هذا التركيب في الكتاب العزيز مستعملاً بكثرة في أفادته عموم السلب ، وحديثاً يحمل قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ على ذلك الكثير حيث انعدمت القرينة ، فيكون من باب عموم السلب ، خصوصاً وأن قوله تعالى ﴿ وهو اللطيف ﴾ يساعد على ذلك ، لأنه في قوة التعليل لقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ فإن من أحكام اللطيف أنه لا يرى .

الوجه الثاني للاستدلال بالآية أن قول الله تبارك وتعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ فوسط بين آيتين : الأولى قوله تعالى ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل ﴾ والثانية قوله تعالى ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ كلتاهما ذكرت للتدحج كما هو واضح ، والأسلوب

المرئى الفصيح يقتضى بأن ما ذكر ليس بمدح بين مدحين ركبك مستهجن ،
فوجب أن يكون مدحاً ، وإذا كان نفى إدراك الأبهصار للبارئ الذى هو الرؤية
مدحاً كان ثبوت الرؤية نقصاً لأن ما يكون سلبه مدحاً يكون ثبوته نقصاً ،
فيجب تنزيه البارئ سبحانه وتعالى عنه .

والجواب عن هذه الشبهة أن الآية نفت إدراك الأبهصار لله تعالى ، وصحت
المخاطب بهذه الآية العرب لغرض إفهامهم ، فاستبادر إدراك الأبهصار المعروف
عندهم الذى من شرطه انطباع صورة المرئى فى حدة الرأى ، أو خروج شعاع من
عين الرأى يتصل بالمرئى ، وغير خفى أن نفى ذلك النوع عن البارئ مدح ، لأنه
ينزهه عن النقص ، ونحن لا نقول بثبوت ذلك النوع من الرؤية وقد بينا فى صدر
المبحث نقطة النزاع .

الشبهة الثانية

الشبهة الثانية من شبه السمعية قوله تعالى ﴿ لَنْ تَرَانِ ﴾^(١) وبأنه أن :
سبحانه وتعالى مخاطب سيدنا موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية فرد عليه بآية
﴿ لَنْ تَرَانِ ﴾ ، وكلمة (لَنْ) تدل على نفى ما دخلت عليه فى المستقبل على
سبيل التأييد ، فكون الآية نصاً فى أن موسى عليه السلام لا يرى ربه أبداً ، ولا
فى الجنة ، وإن قال لنا قائل إن (لَنْ) لنفى ما دخلت عليه على سبيل التأكيد
فلنا لا يضرنا هذا فى الاستدلال ، فإننا لو تنزلنا وسلمناه فالظاهر فى مثل هذا
التركيب للطلق عن التقييد عموم الأوقات ، فنفيد الآية بحسب ظاهرها عدم رؤية
موسى لربه فى جميع الأوقات فى الدنيا والآخرة ، وإذا لم يره موسى ربه فى الجنة لم يره
غوى فيها إجماعاً . والجواب عن هذه الشبهة أن كون كلمة (لَنْ) لتأييد النفى لم

(١) راجع شرح المؤلف ج ٨ ص ١٤٢ وشرح المقاصد ج ٢ ص ٨٨ .

جئت نقله عن واحد من أئمة اللغة الموثوق بهم، وإن استفيد تأييد النفي من تركيب
 فيه لن فهو بواسطة القرينة ولا قرينة هنا ، ولو تنزلنا وقلنا إنها تفيد النفي على سبيل
 التأييد فالظاهر أن يكون بالنسبة للدنيا بقرينة السؤال ، وإن قلنا إنها لتأييد النفي
 فالكلام معها لا يدل على كون النفي في عموم الأوقات لانعدام المفيد للمعصوم .
 ولو هزلنا وقلنا أنه يفيد عموم الأوقات بحسب الظاهر فلا يصح التعويل عليه
 في الاعتقادات ، فإنه لا يكفى فيها إلا الدليل البغيض ، وأيضاً فسؤال موسى
 وطلبه للرؤية كان في الدنيا والأصل مطابقة الجواب للسؤال فيكون السؤال بقرينة
 على تأييد الجواب بحالة الدنيا .

الشبهة الثالثة من الشبه السمعية أن سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من
 نثران الحكيم إلا استعظمه الله واستكره ، حتى صماه ظلماً وعتوا ، ورتب الوعيد
 والذم عليه ، قال تعالى ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنْ
 السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ فَأَعْذِبْهُمْ الصَّاعِقَةُ
 بَطَلَتْهُمْ ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْتُ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ
 جَهْرَةً فَأَعْذِبْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ (٢) وقال تعالى ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا
 يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَايِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ
 دَعَا عَمُوا كِبَرًا ﴾ (٣) أى قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا بأن
 النبي مرسل ، أو نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فأقسم الله تعالى فقال لقد
 استكبروا في أنفسهم بطلبهم الرؤية ، وعتوا بذلك عتوا كبيراً ، أى طغوا بطلبهم
 الرؤية طغياناً كبيراً . فهذه الآيات بحسب ذلك البيان تدل على أن طلب الرؤيا
 من الأصنام التي يترتب عليها العقاب والذم ، فحيث يكون طلب الرؤية غير
 جائز يستوجب الإثم والعقوبة .

(١) سورة النساء الآية رقم ٥٣ وراجع شرح التبيين ، ج ٨ ص ١٤١ وما بعدها

(٢) سورة البقرة الآية ٥٥ .

(٣) سورة الفرقان الآية ٢١ .

والجواب أن الاستعظام والاستنكار لتعظيم وحدانهم في طلبهم لا لطلب الرقعة ، ولذا عوقبوا على طلب إزالة الملائكة والكتاب عليهم مع أن إزالتها يمكن بالاتفاق ، ولو سلمنا أن الاستعظام والاستنكار لطلب الرقعة فلائهم طلبوها في الدنيا وعلى الطريقة المألوفة المستنزعة للمقابلة والجمعة ، لأنهم لا علم لهم بغير تلك الرقعة وهذه مستحيلة بتفاني الجميع .

الشبهة الرابعة من شبهة السمعة : أنه تعالى ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء ﴾ (١) وجه الاحتجاج بهذه الآية أن الله سبحانه وتعالى قصر تكليمه للبشر على الأحوال الثلاثة ، الأول الوحي ، الثاني كونه من وراء حجاب ، الثالث إرسال الرسول .

وكل واحد من هذه الثلاثة استلزم عدم الرقعة ، أما الوحي فلا لأنه لم يكن مشافهة بل كان في المنام ، أو بطريق الإلهام فليس معه رقعة ، وأما التكلم من وراء حجاب فاستلزم لعدم الرقعة ظاهر ، وأما إرسال الرسول وإيماؤه فإنه صريح في عدم المشافهة المستلزم لعدم الرقعة ، وإذا ثبت عدم الرقعة وقت الكلام فهو ثابت أيضاً في غير وقت الكلام ، لأنه لا غائل بالفصل .

والجواب أن قصر تكليم الله تعالى للبشر على الأحوال الثلاثة إنما هو في دار الدنيا ونحن لا نقول بالرقعة فيها ، ونشهد هنا ما قيل في سبب نزول الآية وهو أن اليهود قالوا لنبينا محمد ﷺ ليس النبي إلا من كلمه الله ونظر إليه ، كما كلم موسى ونظر إليه ، فلا يؤمن بك حتى يحصل لك ما حصل لموسى ، فقال النبي ﷺ لم ينظر موسى إلى الله ، فنزلت الآية لتصلح النبي ﷺ في قوله ، وحسبنا فلاية لا تعارض الدليل بمحصل الرقعة في الجنة .

إذا تأملت في الشبه العقلية التي استند إليها المانعون للرؤية الباري سبحانه وتعالى تراها تكاد تصرح بأن الذي دعاهم إلى القول بعدم جواز الرؤية ووقعها ، هو تنزه الباري سبحانه وتعالى عن أن يكون محالاً للحوادث ، حيث أن الرؤية المألوفة تستلزم هذه المحاللة .

وإذا نظرت إلى إجابة المجوزين للرؤية عن هذه الشبه تراها صريحة في أن الرؤية التي قالوا بها تخالف رؤية الحوادث ماهية أو هوية ، وحينئذ فالخلاف بين الفريقين لم يورث على نقطة واحدة ، فإن الرؤية التي نفاها المانعون هي الرؤية التي تلزمها المقابلة وانطباع الصورة في الخدقة ، والإحاطة بجوانب المرنى . وأما التي أثبتها المجوزون للرؤية فهي التي لا تستلزم شيئاً مما ذكر ، وحينئذ يكون الخلاف لفظياً . وقال الأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده في حاشيته على العقائد المضطربة ما معناه إن قول الله تعالى ﴿ وَجْهَهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ إِلَى رِبِّهَا نَظَرَةً ﴾ يكاد يكون محكماً في أن الله تعالى يرى وتأيد المستفاد من هذه الآية بالأحاديث الصحيحة ، واستمر الأمر في السلف على جواز الرؤية ووقعها على إجماله ، حتى أخذ الناس يتناوشون بالبراهين فأنكشف لديهم أن الله تعالى يخالف للحوادث ، فليس جسماً ولا من جهة ، وليس في صورة ، فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التي هي به عندنا ، وافق كل العلماء على ذلك ، ثم اختلفوا في مقالاتهم ، فمنهم من أخذ بطرف الإثبات لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا ، ومنهم من أخذ بطرف النفي مستغلاً بما يترتب على هذا الوجه المعروف ، فسلمنا من ذلك أن النزاع بينهم ليس حقيقياً ، فإن المثبت نفى جميع نيازيم الرؤية ما عدا الانكشاف ، والنفي للرؤية إنما ينفي لوازم هذه الرؤية المألوفة ، ركب في رسالة التوحيد ما يوافق هذا .

كذلك حقق شيخنا الأستاذ الكبير الشيخ محمد نجيب في كتابه لقول المفيد في علم التوحيد أن الخلاف بين المانعين والمجوزين للرؤية لفظي ، وأنه لا خلاف

بين الفريقين إلا في تسمية ما يخلقه الله تعالى في الجنة للمؤمنين من الانكشاف التام . فالمانعون يسمونه علماً ضرورياً ، والمجهزون يسمونه إبصاراً أو رؤية .

وهذا هو الذي تحمل إليه نفسي ، واختار عبد الحكيم في كتابته على الخيال حل العقائد النسفية أن الخلاف محتوى فقال ما معناه إن نقطة النزاع هي أنه هل يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة ، فالمانعون للرؤية قالوا لا يحصل والمتشبهون للرؤية قالوا يحصل كالنزاع إذاً معنى .

وعلى تسليم ما قاله عبد الحكيم فالخلق مع مثبتي الرؤية لأن اللوازم من المقابلة والانطباع والإحاطة بالمرئ لم تلزم الرؤية لذاتها ، بل لكون المرئ جسماً ، ومع ذلك فقد رأى النبي ﷺ من كان خلقه في الصلاة ، ونرى السماء من غير إحاطة بمجاوبها ، والله يرانا بدون مقابلة ، فيعلم من هذا أن الشروط واللوازم المعروفة عادية فيجوز تخلفها والله أعلم .

مبحث أفعاله تعالى

هذا المبحث يشتمل على ستة مطالب :

الأول أفعال العبادة .

الثاني أنه مراد لجميع الكائنات .

الثالث الحسن والقبیح .

الرابع الله لا يجب عليه شيء .

الخامس تكلف ما لا يطاق .

السادس أفعال الله تعالى هل تعمل .

الأول : أفعال العباد

ذكر علماء الكلام مبحث أفعال العباد ضمن المطالب التي اندرجت تحت أفعال الله تعالى ، لأن البحث فيها راجع إلى أن خلق الأفعال الاختيارية للعباد هل هو من جملة أفعال الله ^(١) تعالى ، فالأشاعرة ومن وافقهم قالوا نعم ، والهابتون لهم قالوا ليس خلق أفعال العباد الاختيارية من جملة أفعال الله تعالى . وإلى أقدم بين أبدي المظلمين على هذه المسألة خلاصة لكلام الكاتبين في هذا الموضوع ، أرجو بمشيئة الله تعالى أن تنال قبولاً ونفى بالمقصود .

اختلف علماء الكلام في أفعال العباد من حيث كونها اختيارية أو اضطرارية ، فهاكت الجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان وبلغون بالجهمية ، إن أفعال العباد جميعها اضطرارية وليس للعبد فعل اختياري ^(٢) أصلاً ، وقالوا إن إضافة الأفعال إلى العباد وإسنادها إليهم مجاز ، فقولنا ضرب زيد ، وذهب عمرو ، بمنزلة قولنا طال النمل ، وأبيض الشعر ، أى من قبيل إسناد الشيء إلى محله ، لا إلى محصله ، وقال الجمهور من أشاعرة وماتريدية ، ومعتزلة وحكماء ، إن أفعال العباد تنوع إلى اختيارية واضطرارية .

استدل الجهمية على قولهم بأن دعوى مقدور واحد تحت قسرين محال ، وحبله إما أن يكون فعل العبد مقدوراً لله تعالى فقط ، وإما أن يكون مقدوراً للعبد فقط ، والثاني غير مسلم ، لأن الدليل من العقل والنقل قضى بأن المؤثر في

(١) لما اختلفت الأشاعرة والمعتزلة في أفعال العباد الاختيارية ، هل هي من فعل الله تعالى أو من فعل العبد ، وكان الأشاعرة يلعبون إلى أنها من فعل الله تعالى ذكر علماء الكلام هذه المسألة خسر أفعال الله تعالى .

جميع الأشياء ومنها أفعال العباد هو الله تعالى ، فلا يكون للعبد تأثير أصلاً في شيء (ما) فيكون مضطراً في جميع أفعاله .

ولقد هذا القول ظاهر ، فإنه يؤدي إلى أنه لا تكليف ولا فائدة في إرسال الرسل ، ولا معنى لترتيب الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، وفولهم إن دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال ، محله فيما إذا كان تعلق كل من القدرتين بالمقدور تعلق تأثير وإيجاد ، أما إذا كان تعلق قدرة الباري بفعل العبد للتأثير . وتعلق قدرة العبد بفعله ليس للتأثير فلا مانع من ذلك ، وسيأتي بيانه في هذا البحث .

وأما ما ذهب إليه الجمهور من تنوع أفعال العباد إلى اضطرارية واختيارية فقد قضت به الضرورة والمشاهدة ، فإننا نفرق بين حركة الارتعاش ، وحركة البطش ، ، ونحكم بأن الأولى ليس لقدرة العبد بها (١) فهي اختيارية والنصوص القطعية شاهدة بأن للعبد فعلاً اختيارياً قال تعالى ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ .

بعد أن اتفق جمهور علماء الكلام على أن للعبد فعلاً اختيارياً وفعلاً اضطرارياً ، وعلى أن الفعل الاضطراري ليس لقدرة العبد دخل فيه ، لا بالتأثير أولاً غيره (٢) ، اختلفوا في الفعل الاختياري هل هو واقع بقدرة الله تعالى لا غير أو بتدرة العبد لا غير ، أو بمجموع القدرتين ، على أن تتعلقا بأصل الفعل أو بهما على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه .

(١) الكلام هنا فيها سلب ظاهر ، وتخصي ونسج ، ونصده أن الأول وهي حركة الارتعاش ليس لقدرة العبد أي تأثير فيها أما الثانية وهي حركة البطش ففيها لإرادة من العبد واستيفائه لها ليس اختيارية .

وقد اتفق المتأخر من العلماء على ذلك ، وهو أن ذلك فعلاً اضطرارياً ، وفعلاً اختيارياً للعبد .

(٢) محال في الطبيعة والحواس لا بالتأثير ولا بتأثير بل . وبمعنى قدرة الله تعالى .

هذه الأشارة إن فعل العبد الاختيارى مخلوق لله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير فيه ، ولا تعلق به من حيث الإيجاد .

وقال أكثر المعتزلة وجميع الحكماء فعل العبد الاختيارى واقع بقدرته العبد وحدها ، على سبيل الاستقلال ، وهذه القدرة أوجدتها الله تعالى باعتبارها على رأى المعتزلة ، وبالإيجاب على رأى الحكماء ، بناء على أن الله تعالى يفعل عندهم بالإيجاب ، وعند غيرهم بالاختيار .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الصنعائى من أهل السنة ، وفنجان من المعتزلة ، فعل العبد الاختيارى واقع بمجموع القدرتين : قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، وقال القاضى أبو بكر الباقلانى إن قدرة الله تعالى تعلقت بأصل الفعل ، وقدرة العبد تعلقت به من حيث وصفه ، كما فى لعلم اليتيم تأديها أو لإنهاء ، فإن العلم حصل بقدرته الله تعالى ، وكونه طاعة إذا حصل للتأديب ومعصية إذا كان للإنهاء بقدرته العبد وتأثيره .

ولما كان مذهب الأستاذ أبى إسحاق ومن وافقه ، ومذهب القاضى أبى بكر لا يستدعى ملولاً مناسب أن نذكر أولاً ما يتعلق بمذهبيهما لتفرغ للكلام على مذهب الأشارة ومذهب المعتزلة والحكماء فنقول : ذهب الأستاذ ومن وافقه إلى أن فعل العبد الاختيارى واقع بمجموع القدرتين ، فإن أراد بوقوعه بمجموع القدرتين أن كلا من القدرتين أثر على سبيل الاستقلال فهو باطل بدهشة ، لما علم من أن اجتماع مؤثرين على أثر واحد محال .

(وقد نقل صاحب المواقف أن الأستاذ يجوز ^(١) اجتماع مؤثرين على أثر واحد وحينئذ يكون رد قوله من جهة أن الدليل الذى أنتج إحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد دليل قاطع يبطل لقوله بتجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد) وإن أراد أن

(١) راجع شرح المواقف للبد الشريفة ج ٨ ص ١١٧ وما بعدها وشرح المفاهيم للسعد ج ٢ ص ٩٢ .

قدرة العبد لا تستغل بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى أثرت بواسطة هذه الإعانة فهو قريب من الصواب ، ولا يرد عليه لزوم اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، لكن المشهور من مذهبه ما نقله صاحب المواقف فيكون الرد عليه بإبطال تجريد اجتماع مؤثرين على أثر واحد هـ .

مذهب القاضي أبي بكر الباقلائي

ذهب القاضي إلى أن أصل الفعل (١) بقدرة الله تعالى ، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد . فإن أراد بذلك أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية فقد جعل لقدرة العبد تأثيراً في خلق وصف الفعل ، وهو ما لا يثبت بوجوده تلك الصفة ، أو بأنها أمر اعتباري ، فإن الخلق لله ، لذلك وهو أمر اعتباري فيلزم على مذهبه ما يلزم مذهب المحذلة وسائر مذاهب ، وإن أراد أن العبد مدخل في تحقيق ذلك الوصف وهذا الاحتمال هو الذي ذكره المصنف في تحقيق مذهب القاضي ، لزم عليه أن هذه الصفات أمور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله تعالى به ، أو مخالفته له فلا وجه لجمعه أثراً للقدرة .

أدلة الأشاعرة

استدل الأشاعرة على ما ذهبوا إليه من أن فعل العبد الاختياري واقع بقدرة الله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير في إيجاد هذه الأدلة ، بعضها عقل وبعضها نقل نكفي في هذه المذكرة بعضها .

(١) ممكن بالطريقة الأولى أن يقال : بل أن أصل الفعل بقدرة الله تعالى .

الأدلة العقلية

(١) فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور $\text{فـه تعالى ينتج : فعل ' ' العبد مقدور فـه تعالى ، ثم تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى ثم نضم إليها الكبرى فينتظم منهما قياس من الشكل الأول هكذا فعل العبد مقدور فـه تعالى وكل ما كان مقدوراً فـه تعالى لا يكون مقدوراً للعبد ينتج : فعل العبد ليس مقدوراً له .$

ولما كانت النتيجة لا تسلم إلا إذا وصلت المقدمات إلى الضرورة إن لم تكن ضرورية ، أو سلمها الخصم ، وجب النظر في المقدمات التي ذكرت . عقول للقدمية الصغرى في القياس الأول مسلمة عند الجميع فلا كلام فيها ، ولما الكبرى ليسكن أن يقال فيها إن المحمول وهو « مقدور » إما أن يراد به أنه مما يدخل تحت قدرة الله تعالى ويصح أن تؤثر فيه ، وإما أن يراد به أنه مما يؤثر فيه قدرة الله بالفعل دون سواها .

فإن أريد الأول فهو مسلم ، ولكنه لا ينتج المدعى ، لأنه لا يلزم من كون القدرة صالحة للتأثير فيه أن تكون مؤثرة فيه بالفعل ، وإد أريد الثاني فغير مسلم ، لأن بعض الفرق يجعل التأثير في بعض الممكنات ... الله تعالى كالحكماء ، فإنهم قالوا إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . . . مصدر عن الإله العقل الأول فقط إلى آخر ما قالوه في مسألة العقول العشرة ، وأن العقل العاشر هو المؤثر في العالم السفلي ، والمفيض لصوره — وكذلك الجوس قالوا إن الشر ليس مقدوراً فـه سبحانه وتعالى وإنما المؤثر فيه هو إله الشر وهو الشيطان .

ويمكن أن يختار الشق الثاني ويقال في دفع ما ورد عليه أن ما نسب إلى الحكماء ليس مذهبهم والتحقيق كما قاله الطوسي وغروه أنهم قائلون باستناد جميع

(١) راجع شرح المرافف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٤٨ وشرح القاموس ج ٢ ص ٩١ الطبعة الثانية .

الممكنات إلى الله تعالى ، غاية الأمر أن مفاهيم في فعل العبد الاختياري كمنهجه المحتلة . أما قول الجيوس باستناد الشرور إلى غير الله تعالى فلم يستلوا فيه إلى دليل . وقد جرى مبحث الوجدانية إبطال قولهم ، وهذا البهتان تسلم النتيجة ، ولم يبق معنا إلا كبرى القياس التالي ، ودليلها أنه لو كان المقدور لله تعالى مقدوراً للعبد للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد عند توجه كل من القدرتين إلى الفعل وهو محال فيبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه وهو المطلوب .

(٢) لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ، لكن علمه بتفاصيلها باطل ، فيبطل ما أدى إليه وهو كون العبد موجداً ^(١) لأفعاله ، ثبت نقيضه وهو أن العبد ليس موجداً ^(٢) لأفعاله ، ويلزم من هذا أن الإله هو الموجد إذ لا ثالث .

ولما كان القياس الاستثنائي لا يسلم إلا إذا سلمت الملازمة وبطلان التالي وجب بيان ذلك ، فنقول : وجه الملازمة أن إثبات العبد بفعل مغاير للفعل الذي توجهت إرادته إليه بزيادة أو نقص ، أو بفعل مباين ممكن ، لأن الجميع ممكن ونسبته إلى القدرة على السواء ، فلا بد في ترجيح فرد مخصوص على بقية الأفراد من مرجح ، والمرجح هو نفس ذلك الفعل دون غيره ، ولا يتأتى قصد الشيء إلا إذا كان معلوماً .

ثبت أنه لا بد في كونه موجداً من كونه عالماً ، وأما وجه بطلان التالي فأمرور منها أن الماضي يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي بين المبدأ والمنتهى ، ولا باللحظات التي يتألف منها ذلك الزمان ومنها أن الناطق بأثر معروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره بالأعضاء التي هي الأتيا . ولا بحركات الأعضاء على التفصيل . ومنها أن

(١) مكتة ن الأصل (المطبوعة) وهو صواب موجداً .

(٢) مكتة ن الأصل وهو صواب موجداً .

الكاتب بـصـور الحـروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء ولا بتفاصيل حركاتها .

وقد يقال إن العلم بالتفاصيل إنما يحتاج إليه إذا كان الإيجاد على وجه الأحكام والاتفاق (١١) ، وهذا خاصر بالبارى سبحانه وتعالى ، أما مجرد الإيجاد فيكتبه العلم الإجمالي وهذا وارد على الملازمة .

وقد يقال أيضاً نمنع بطلان التالي ونقول إنه يعلم بتلك التفاصيل ولكنه لا ينسـر بـذلك .

الأدلة العقلية للأشاعرة

قال الله تعالى ﴿ لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ (١٢) ، وجه الاستدلال بهذه الآية أنها سبقت لإفادة أن الله هو المستحق للعبادة وحده ، لأنه هو الخالق لجميع الأشياء فيكون قوله ﴿ خالق كل شيء ﴾ علة مقتضية لاختصاصه بالعبادة ، ولا تكون مقتضية للتخصيص بالعبادة إلا إذا كان العموم المستفاد منها باقياً على حاله ، فيكون لفظ (شيء) متناولاً لأفعال الماد ، ومخرج ذات الله تعالى وصفاته من لفظ شيء لا يخل بعمومه ، لأنه خرج بالمقل ، وهذا ليس تخصيماً في اصطلاح الأصوليين ، يخرج الصيغة عن عمومها ، إنما المخرج للعام عن عموم هو التخصيص اللفظي . ولم يوجد ، فبقيت على عمومها ، وقال تعالى ﴿ قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ﴾ (١٣) وقال تعالى ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾ وقال تعالى ﴿ إنا كل شيء

(١) هكذا في الأصل (المقترنة) والصواب الإنشاق بالنون .

(٢) سورة الأنعام جزء الآية رقم ١٠٢ .

(٣) سورة الفرقان جزء الآية رقم ٢٦ .

خلقناه بقدر»^(١) ينصب (كل) ، فهذه الآيات دلت على أن كل ما ينحرف
ويوجد في الخارج إنما هو يخلق الله تعالى . وقال تعالى ﴿ تعبدون ما تنحتون .
والله خلقكم وما تعملون ﴾^(٢) ووجه الاستدلال بهذه الآية أن (ما) في قوله
(وما تعملون) إما أن تكون مصدرية ، وإما أن تكون موصولة ، فإن كانت
مصدرية كان المعنى لا يخلق بكم أن تعبدوا الذى تحتونه والحال أن الله خلقكم
وخلق العمل الذى تصنعون به المنحوت صنفاً ، وكون الآية مسوقة لتوبيخهم على
عبادة الأصنام لا يمنع من جعلها مصدرية ، لأنهم لم يعبدوا الأصنام من حيث
كونها حجارة ، وإنما عبدوها من حيث أشكالها فالعبد هو العمل ، فيكون
حينئذ أنتم وعملكم مخلوقان لله تعالى ، فكيف يعبد المخلوق مخلوقاً مثله ، وعلى
هذا البيان تكون الآية مفيدة أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، وإن كانت موصولة
كان المعنى لا يخلق بكم أن تعبدوا الذى تحتونه والحال أن الله خلقكم وخلق
الذى تعملونه ، الذى هو الأصنام ، وهى عبارة عن الأحجار والصور الخاصة
التي لبسها بواسطة ذلك النحت ، وكون مادة الأصنام مخلوقة لله تعالى لا يحتاج
إلى إثبات ، فإن تكوين الحجر لا دخل للعبد فيه ، أما الصور والأشكال فإنما
كانت يخلق الله تعالى مع أن مشاهداتها بفعلهم باعتبار أن الله تعالى هو الذى
أنشأ العباد عليها وهو الذى خلق أسبابها ودواعيها .

وقد يقال على جعل (ما) موصولة لا تفيد الآية أن عمل العبد مخلوق لله
تعالى لأنه يحصل أن يكون المعنى والله خلقكم وخلق الذى تعملون شكله وصوره
وغاية ما في هذا الاحتمال أن يكون في الآية مضاف محذوف ولا ضرر فيه . لأن
حصول التوبيخ للقرع على هذا المعنى أتم ، وأيضاً فالدليل متى تطرق الاحتمال
سقط به الاستدلال ، وحيث إن الآية لم تكن نصاً في المطلوب فلا يصح
الاستدلال بها لأن دلائلها على المطلوب ظنية .

والجمللة فلنقاتل أن يغور هذه الآيات التى استند إليها الأئمة . مارضة

بآيات أخرى سيأتي ذكرها في الكلام على أدلة المخالف نشعر بأن الفعل مخلوق للعبد ، فيحتمل أن تكون مخصصة لهذه الآيات المقيدة لتعلق قدرة الله بجميع الأشياء ، وربما تمسك المخالف بكونها مخصصة لها لنفي الجبر المحض ، ومع هذا الاحتمال لا تكون مثبتة للمطلوب ، وأيضاً فقد قال بعض الأصوليين إن العام ظني لا قطعي ، والدليل الظني لا يستدل به في الاعتقادات .

الأدلة العقلية للمعزلة والحكماء

(١) لو لم يكن العبد موجداً لفعله بالاستقلال لزم أمور منها بطلان المدح والذم على الأفعال ، إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل للشخص ولا واقع بغيره واعتباره ، ومنها بطلان التكليف والأوامر والنواهي (٢) إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور ولا يدخل تحت قدرته . ومنها بطلان الثواب والعقاب ، لأنه لا معنى لإثابة العبد على ما كان يخلق النبي ، ولا لعقابه على ما كان يخلق المعاقب . ومنها بطلان فوائد إرسال الرسل ، وإزالة الكتب ، والحث على تحصيل الكمالات ، واجتناب الرذائل ، حيث لم يكن للعبد فعل وحيث إن هذه الأمور لزمت من كون العبد ليس موجداً لفعله بالاستقلال ، وهي مخالفة للمجموع عليه ، فما يؤدي إليها يكون باطلاً ، فيثبت نقيضه وهو أن العبد موجد لفعله بالاستقلال ، وهو المطلوب .

ويجاب على ذلك بأن هذا الذي ذكر إنما يلزم الجهمية القائلين إن العبد لا تعلق قدرته بالفعل أصلاً ، أما الأشاعرة فلا يرد عليهم ، لأنهم إنما نفوا تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه التأثير ، وأنبتوا لقدرته تعلقاً بالفعل لا على وجه التأثير ،

(١) راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٥٤ وما بعدها وشرح النفاذ للسيد ج ٢ ص ١٠١ وما بعدها .

يسمى عندهم كسباً وهو مناط صحة التكليف ، والثواب والعقاب ، والمدح والذم ، وسأأتى الكلام عليه .

(٢) لو كانت أفعال العباد مخلوق الله تعالى وإيجاده لكان مخالفاً للشرك^(١) والظلم وأنواع الفسوق ، لكن التالى باطل ، لأن الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يخلق القبيح ، ويحجب عن ذلك بمنع بطلان التالى ، لأن المذموم فعل القبيح لا خلقه ، ألا ترى أن الله تعالى هو الخالق للشيطان ، وهو أصل القبائح ، ومع ذلك لم يلحقه الذم باتفاق ، والذم إنما يلحق القبيح باعتبار كونه مفتعياً للعقاب ، والعقاب يلحق الفاعل لا الخالق .

(٣) لو كان الله تعالى موجداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها ، ولو كان فاعلاً لها لكان متصفاً^(٢) بها ، لكن اتصافه بها باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو كونه فاعلاً لها وإذا بطل هذا بطل ما أدى إليه وهو كونه موجداً لها ، ثبت أن العبد هو الموجد ، إذ لا واسطة ، واستعملوا على الملازمة الأولى بأن معنى الموجد والفاعل واحد ، وهذه سفسطة ، لأن الاتصاف يعتمد القيام بالنفس لا الإيجاد ، فإن الله تعالى خالق لليباض والسياد ، وهاى الألوان ، ولا يتصف بشيء منها ، كذلك النصف بالشرك والظلم هو من قام به ، وهو الشخص ، أما الموجد له فهو . نصف بأنه أوجده فقط وليس متصفاً به .

الأدلة العقلية للمعتزلة والحكماء

جاء فى القرآن عدة آيات تدل بظاهرها على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده منها قوله تعالى ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ﴾ وقوله تعالى ﴿ وما تفعلوا من خير فإن

(١) راجع شرح للقائد لسد الدين ج ٢ ص ١٠١ .

(٢) شرح للقائد لسد ج ٢ ص ١٠١ .

الله يعلمه ﴿ وقوله تعالى ﴿ والله يعلم ما تصفون ﴾ وقوله تعالى ﴿ يجعلون
أصابعهم في آذانهم ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ حتى أحدث لك منه ذكراً ﴾ ، وقوله
تعالى ﴿ ورهبانية ابتدعوها ﴾ ، ووجه دلالة هذه الآيات على أن فعل العبد بخلقه
وإيجاده أن مادة العمل والفعل ، والصنع والجعل ، والإحداث والإبتداع مدلولها
الإيجاد ، وقد أسندت إلى العباد ، فيكون الموجد هو العباد .

ولقد يقال هذه الآيات بظاهرها تعارض الآيات الدالة على عموم قدرة الله
سبحانه وتعالى التي منها ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ ، وإذا حصل تعارض بين
الآيات وجب الجمع بينها حيث إن الكل قطعي الثبوت ، وذلك بالتجاوز في
المستد أو في الإسناد بالنسبة للآيات التي تدل بظاهرها على أن فعل العبد بخلقه
وإيجاده ، وحيث لا تكون مثبته لمدعى المعتزلة .

وإذا نظرت إلى الأدلة النقلية التي استند إليها كل من الفريقين جزمتم بأن
الاعتقاد عليها في مثل هذا المطلب لا يوافق طريقة علماء الكلام ، فإنهم لا يكتفون
في العقائد إلا بالدليل القطعي ، الذي يكون نصاً في المطلوب ولا يحتمل غيره ،
وبما أن ذلك أولاً أن العمومات الواردة في القرآن في المطلب أخرج منها الدليل
العقل الواجب وصفاته ، واحتال دليل عقل يخرج منها أيضاً أفعال العباد لا يزال
قاتماً ، لذلك يقول بعض الأصوليين إن العام المخصوص بدليل عقل ليست
تطعنه فيما بقى حقيقة ، فهو ظني في الباقي .

ثانياً إن الإسنادات المجازية في القرآن لا تكاد تحصى ، فيجوز أن تكون هذه
العمومات منها . والمراد أنه خلقه بخلق أسبابه .

ثالثاً إن النصوص الدالة على أن فعل العبد واقع بقدرته يحتمل أن يكون فيها
تجاوز في المستند أو في الإسناد ، ولا يخفى أنه مع قيام هذه الاحتمالات تكون دلالة
الآيات ظنية ، فالتمويل حيث في إثبات هذا المطلوب لا يكون إلا على البراهين
العقلية .

وإذا رجعنا إلى البراهين العقلية التي استند إليها كل فريق يتضح لنا أن الذي دعا المعتزلة والحكماء إلى القول بأن العبد خالق لأفعاله هو المحافظة على تصحيح التكليف ، وعدم الجبر المحض ، وبناء على هذا قالوا إن الآيات الدالة على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده مخصصة للآيات الدالة على عموم تعلق قدرة الله تعالى ، فخصوا منها أفعال العباد ، والذي دعا الأشاعرة إلى القول بأن فعل العبد بخلافه الله تعالى هو ما قضى به العقل ، من أن قدرة الله تعالى عامة التعلق بكل ممكن . وأن الممكن لا يصلح أن يكون مصدراً للأثار ، وبناء على هذا أولوا الآيات التي استند إليها المعتزلة ، وقالوا فيها تجوز في المسند أو إلى الإسناد ، وقالوا إن تصحيح التكليف ونفي الجبر لا يتوقفان على جعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير استقلالاً مطلقاً كما قالت المعتزلة ، بل يكفي في تحققهما أن يكون لقدرة العبد تعلق بالفعل لا على وجه التأثير ، ولشرح ذلك الطريق على التفصيل أقول :

المؤثر في إيجاد الفعل الاختياري وإبرازه من العدم إلى الوجود هو الله تعالى بقدرته القديمة ، ولا دين لقدرة أحد سواه في إيجاد ذلك الفعل ، لكن لقدرة العبد تعلق بذلك الفعل الاختياري لا على وجه التأثير ، نسبه كسباً وبه يصح التكليف ، ويتنفي الجبر . وقد اختلف أتباع الأشعرى في بيان مفهوم ذلك الكسب فمنهم من توقف ، بيانه ، ومنهم من بينه ، وهذا الفريق اختلف في بيان معناه . أما المخالفون في بيان معناه فقالوا ثبت بالعقل وآيات من القرآن وجوب استناد جميع الحوادث إلى القدرة القديمة ، وأنها هي المؤثرة في إيجاد الحوادث دون سواها ، وثبت بالعقل تعلق قدرة العبد ببعض أفعاله للعلم الضروري بالضرورة لا بحركته صاعداً وهابطاً ، بأن الأولى اختيارية بالإنابة اضطرارية ، وورد في كتاب الله تعالى تسمية العبد عاملاً وكاسباً ، قال تعالى ﴿ وَرَقْل اعْمَلُوا لِمَا نَسَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولَهُ ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ نَسَى اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا ﴾ (٢)

(١) سورة هجدة الآية ١٠٥ .

(٢) سورة طه الآية الأخيرة .

وحيث ثبت جميع ما تقدم بالدليل فالواجب أن تؤمن بما قضى به الدليل ، وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بالفعل على وجه التأثير ، وقدرة العبد تتعلق به لا على وجه التأثير ، يسمى أثر تعلق قدرة العبد كسباً ، ولا يلزمنا أن نعرف معنى الكسب لأنه ليس من الضروري لتصحيح العقيدة معرفة معناه ، ولهذا نظير في القرآن وهو التشابه ، فإننا نؤمن به من غير أن ندرك معناه واكتفى منا بذلك . **ويخلص ذلك القول في أن للعبد كسباً** هو مناط الثواب والعقاب وتصحيح التكليف ، ولا نعرف معناه ، ولك أن تقول إنا نسلم أنه ليس من الضروري في الإيمان بشيء إدراك معناه ، ولكن هذا في خصوص الشيء الذي ليس له مفهوم في لغة العرب مثل أوائل السور ، أما الكسب فمعناه معروف لغة ، يقال كسب الشيء أى حصله ، وتحصيل الفعل المدعوم لإيجاده ، فالقول بالتوقف غير مسلم .

وأما الطريق الذى بين مفهوم الكسب فقال بعضه : الكسب هو مقارنة القدرة للمقدور ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الفعل ويخلق القدرة ، وتكون القدرة مقارنة لوجود المقدور ، وتحققه في الخارج ، وهذا القول صريح في أن العبد لا عمل له أصلاً ، فهو مؤد إلى الجبر فيكون راجعاً إلى مذهب ' لبية . وقد علمت بطلانه . وقال البعض الآخر الكسب هو صرف إرادة الله أن يفعل أى جعل الإرادة متوجهة إلى الفعل ، ويمكن أن يقال لصاحب هذا القول : إن كان ذلك الصرف يخلق الله تعالى لم يمكن للعبد عمل ، فيكون مجبوراً ، وإن كان يخلق العبد كان العبد خالقاً لبعض أفعاله ، وقد قلنا إن المؤثر في جميع الأشياء هو الله تعالى وقد ظهر من هذا البيان أن الكسب الذى قالت به الأئمة وجعلته مناطاً لتصحيح التكليف ونفى الجبر لم يقد في هذا الباب .

كذلك قول المعتزلة بأن قدرة العبد مستقلة بالتأثير استقلالاً مطلقاً لا يصح الأخذ به ، لأنه يؤدى إلى التسوية بين العباد والخالق ، أى أن قدرة كل مستقلة استقلالاً تاماً وهذا باطل ، فإن نفاذ مراد العبد يحتاج إلى إزالة الموانع وبيضة الأسباب الموصلة إلى حصول غرضه ، وكل هذا لا يبيط به علم العبد ولا يدخل

تحت إرادته ، فالقول بالاستغلال المطلق لقدرة العبد باطل قطعاً .

لهذا الذى ورد على قول الأشاعرة والمعتزلة سلك الماتريدية طريقاً آخر غير الطريقين ، وقالوا إن هذا الطريق يصحح التكليف ونفى الجبر ، وحاصله أن للعبد كسباً هو مناط الثواب والعقاب ، ولكن بمعنى آخر غير المعالي التى قالها الأشاعرة وهو العزم والتصميم على الفعل ، وذلك أن المعروف فيما بيننا أنه يحصل عند الشخص رغبة وسيل إلى الشيء ، فحقب هذا عزم وتصميم على الفعل ، فحقب هذا حصول الفعل ، فالليل إلى الفعل والرغبة فيه من الله تعالى ، والعزم والتصميم على الفعل بحيث لا ينفك عنه حاصل من العبد ، والفعل المترتب على العزم يحصل بخلق الله تعالى ، فيكون المؤثر فى العزم والتصميم هو قدرة العبد ، ولا مانع من نسبة خلق العزم والتصميم إلى العبد لضرورة نفي الجبر ، وعلى ذلك يجب تخصيص العمومات الدالة على أن كل شيء بخلق الله تعالى .

وحيث كان التخصيص لضرورة نفي الجبر وجب أن يقتدر بقدرها ، ولا حاجة إلى استثناء جميع أفعال العباد كما قالت المعتزلة ، بل تقتصر على استثناء فعل واحد هو العزم والتصميم الذى لا ينفك عن الفعل .

وقد ذكر الكاتبون هنا أن هذا الملعب يرجع إلى ملعب القاضى القائل إن أصل الفعل بقدرة الله تعالى ، ووصفه بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد ، كما فى لعلم اليتيم فإن الله تعالى بخلق الله تعالى وكونه طاعة إذا قصد الضارب تأديبه ومعصية إذا قصد لإنهاء بقاء العبد ، وإذا كان هو ملعب القاضى فيمكن أن يقال عليه القصد حال من . أسأل لا يعلق به الخلق والإيجاد ، وأيضاً فكونه طاعة أو معصية وصف بمرئى العبد باعتبار موافقته لما أمر الله تعالى به أو مخالفته له ، فهو غير محل للنزاع . فلا يصح جعله متعلقاً لقدرة الحادث ، فلم يتف الجبر ولم يصح التكليف .

التحقيق في هذا المقام

قال صاحب الطوابع : وقال أهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين فهذا هو الحق .

وتحقيقه أن الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلها بحيث يكون لها مدخل في الفعل لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث يكون لهما مدخل بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بهما فإن جميع المخلوقات يخلق الله تعالى ، بعضها بلا واسطة ، وبعضها بواسطة وأَسْبَاب ، لا بأن يكون الوسائط والأسباب لذاتهما اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود للشيء ، بل بأن خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث يكون لها مدخل ، فتكون الأعمال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى ، ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد ، وجعله بحيث يكون لها مدخل في الفعل اهـ .

وهذا الرأي الذي نسبته صاحب الطوابع لأهل التحقيق جدير بالقول فإن الله تعالى خلق الإنسان وميزه عن غيره من المخلوقات بأمر نلزمه منى وهب الله له الوجود ، ومن تلك المميزات كونه مفكراً مختاراً ، ولذلك يقولون ماهية الإنسان حيوان ناطق واختيار هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة أى الاختيار ، وهو خلق مسلوب الاختيار لكان إما ملكاً ارتفع عن مستوى الإنسانية ، أو حيواناً آخر إن اخضع .. رتبة الإنسانية ، وأيضاً فقد طالبنا الله سبحانه وتعالى بالشكر على النعم والبشكر هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه وبما خلق لأجله . والقدرة خلقت للتأثير والإرادة للتخصيص ، فهو المؤثر بقدرته التي خلقها الله ذلك ، والمخصص بإرادته التي أعدها الله لذلك ، غير أن الفرق بين قدرته وقدرته الباري أن قدرة الباري هي المرجع لجميع الكائنات ، ومستغنى استقلالاً مطلقاً ، لا تحتاج إلى معين ولا بمنعها عن التأثير مانع من الذات ، ومن آثارها أنها قد تغلب بين العبد وبين إمامه ما يريده .

وبهذا البيان غاير هذا المذهب الاعتزال وعليه يصح التكليف وينتفى
 الجبر ، ويمكن العمل بجميع الآيات المتعلقة بفعل العبد ، فالعمومات التي تدل
 على أن كل شيء يخلق الله تأخذ بها على معنى أن الله خالق جميع الأشياء ،
 بعضها من غير واسطة ، وبعضها بواسطة ، وهي أفعاله (١) الاختيافية فإن الله
 خلقها بواسطة أنه أوجد سببها الذي أعد لتحصيلها ، وهو قدرة العبد وإرادته ،
 والآيات الدالة على أن للعبد عملاً وكسباً لا تنافي هذا العام لأنها جعلته عاملاً
 وكاسباً باعتبارات (٢) قدرته هي التي باشرت العمل .

تسمة

الأفعال التي تنسب إلى العبد نوعان : نوع يباشره العبد فيصدر عنه من غير
 توسط فعل آخر ، كالصلاة والضرب ، ونوع يصدر مترتباً على فعل آخر
 كحركة المفتاح المترتبة على حركة اليد ، ومعرفة الله تعالى المترتبة على النظر .
 أما النوع الأول فهو الذي قد تقدم ذكر الخلاف فيه بين الجهمية والأشاعرة
 والمعتزلة وغيرهم .

وأما النوع الثاني فالمشهور عن الأشاعرة فيه قولهم : أنه لا كسب للعبد
 فيه ، وحصوله بمحض قدرة الفاعل المختار ، وترتبه على الفعل الذي يباشره العبد
 جبراً على عادة الله تعالى من ترتيب المسببات على أسبابها ، وله أن يوجد المسبب
 بدون السبب ، كما أن يوجد السبب بدون المسبب ، والذي احتلوه الإثم الغزالي
 في هذا الموضوع أن التلازم بين السبب والمسبب عقل ، وإن كان الكل يخلق الله

(١) يقصد للكلام بقوله ربي أفعال الاختيافية ، أي أفعال العبد الاختيافية . وهذا هو المقصود لأن
 الكلام فيه ، وهذا الأفعال مخلوقة لله تعالى بواسطة العبد .
 (٢) هذا سقياً سطحي ومضروب باعتبار أن قدرته .

تعال . وبالمجملة فلهذه أهل السنة أن الفعل الثاني لم يتولد من الأول ، وقالت
للمتولد أن الفعل الثاني ترتيب على الفعل الأول بطريق التوليد ، وكلاما بقدره
العبد . والتوليد أن يوجب فعل لفاعله فعلاً^(١) آخر ، كحركة اليد وحركة
انفتاح ، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة الانفتاح ، فكذلك صافيتان عنه ،
الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد . وقد أحطت علماً بأدلتهم على أن الفعل المباشر
حاصل بقدره العبد على الاستقلال ، وما ورد عليها .

لما أدلتهم على أن الفعل المتولد حاصل بشدة شديد فصيحة فوضم ، وبه الأثر
والتي بالأفعال المتولدة كما ورد بالأفعال المباشرة فقد كانت بحسنة ذلك تعالى ، وبه
متولدة من النصر ، قال تعالى : ﴿ وَالْعَلَمُ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾^(٢) وأمرنا بذلك ،
فعلوا وهو مذكور من الضرب ، فبذلك من غير أن يتولد من الضرب ،
ولو أن هذه الأفعال من متعلقات التدرج المتأخرة كما ورد في الخبرين .

ومن الأدلة استصحاب العقل المدح والذم^(٣) على هذه الأفعال المتولدة فإنه
يعد على أنها من أفعال العباد ، وبها نسبتها إلى العبد ، فإن عاقل قتل محمد علياً
على سبيل الإسناد الحقيقي ، من أن القاتل وهو إلهي أمرج منبه^(٤) من الرتبة
ملاً ، وهو الذي ياتره الميت .

والجواب عن القول أن الأثر بها بالنتهي عنها وإسهم في الحقيقة إلى أنه لا
وهي الأفعال نفسها : وقد أمرج إسماعيل بأن التكليف بمعرفة الله تعالى فكيف
بالنظر ، لأنه هو الفعل الذي ياتره ، وهذا يجري في كل سببه مع سببه .

(١) راجع شرح المؤلف للسيد القزويني ج ٨ ص ١٥٩ ، وفيه للقاصد للسيد ج ٢ ص ١٠٦ .

(٢) سورة محمد الآية رقم ١٩ .

(٣) راجع شرح المؤلف للسيد القزويني ج ٨ ص ١٦٦ ، وفيه للقاصد للسيد ج ٢ ص ١٠١ .
وما يلحقها .

والجواب عن الثاني أن استحسان العقلاء المدح والذم على الأفعال المتولدة باعتبار مباشرة أسبابها .

والجواب عن الثالث أن نسبتها إلى العبد مبنى على الظاهر بحسب المتعارف بين الناس في مخاطبتهم ، وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة ، والقول الجدير بالقبول في هذا المبحث هو ما اختاره الإمام الغزالي والثواب (١١) والعقاب والمدح والذم إنما هو باعتبار مباشرة الأسباب بالقدر التي خلقها الله تعالى في العبد .

مبحث عموم إرادته تعالى

اختلف علماء الكلام في عموم إرادته تعالى للكائنات ، فقالت الأشاعرة والماتريدية كل كائن مراد لله تعالى ، وما ليس بكائن ليس مراداً له ، ومعنى هذا أن كل ما تحقق وحصل في الكون من خير أو شر مراد لله تعالى ، بمعنى أنه هو الذي خصصه بالوجود في وقت كذا ، في مكان كذا ، على صفة خاصة ، فلا يخرج كائن من الكائنات سواء كان خيراً (١٢) أو شراً عن إرادته تعالى ، وكل ما لم يقع في الكون فليس مراداً له ، سواء كان خيراً أو شراً ، واتفق أصحاب هذا الرأي على أنه يجوز نسبة الكائنات على طريق الإجمال إلى إرادته تعالى ، فيقال كل الكائنات أو جميعاً مراد لله تعالى .

واختلفوا في : الشرور إلى إرادته على التفصيل : بأن يقال الكفر أو شرب الخمر مراد لله تعالى ، فقال بعضهم كما لا يقال غالت القردة وثلثانها كذلك لا يقال أراد الله شر : لأن بعض العلماء يقول : إن الإرادة والأمر بمعنى واحد

فربما فهم السامع من قوله أراد الكفر والمعاصي أمر بها ، وقال بعضهم تجوز نسبة المعاصي إلى إرادته تعالى بشرط وجود قرينة تدفع كل إيهام ، كأن يقال أراد الكفر من الكافر كسباً له ، شرّاً قبيحاً منهياً عنه ، كما أراد الإيمان من المؤمن كسباً له ، خيراً حسناً مأموراً به ، وهذا القول اختيار أئى منصور الماتريدى وبه قال الأشعرى .

وقالت المعتزلة إن الله تعالى لا يريد الشرور والمعاصي سواء وقعت أو لا ، وإن وقعت فهي بإرادة العبد فقط ، ويريد الخير والإيمان أى يحبه ، سواء وقع في الكون أو لا ، فيجوز الإيمان من الكافر وإن لم يقع ^(١) ، ولا يريد منه الكفر وإن وقع ، فلا تلازم عنده ^(٢) بين الوفوع وإرادة البارى ، ولا بين عدم الوفوع وعدم الإزادة ، بخلاف مذهب الأشعرى والماتريدى ، فإنه يفتى بأنه يلزم من وقوع الشيء إرادة الله له ، ويلزم من عدم وقوعه عدم إرادة الله له .

وقالت الحكماء الكائنات إما خير محض كالملائكة ، وإما خيراً أكثر من شرها كعالم العناصر ، وهذا النوع الثانى لا يمكن أن يترتب عليه ثمرته والمصالح المطلوبة منه بدون حصول ضرر ، فالخطر مثلاً لا تحصل به حياة الحيوان والنبات بدون لحوق ضرر بشخص ، أو بدون هدم بيت أو تعطيل سد ، وإذ لا تؤتى ثمرتها إلا إذا آذت ما صادمته من أجسام حيوانية ، وفرقت أجزاء بعض المركبات بالإحراق ، ولكن ذلك الشر قليل في جانب الخير الكثير ، وأيسر من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، لهذا كان الله مريداً للنش لكن بالنفع لا بالقصد ، والمراد أولاً وبالذات هو الخير .

أدلة الأحكام

(١) إجماع الأمة من عهد النبوة على القول بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وإلحاقها على إطلاقها بدون تفديد بفعل الهاري ، أو فعل العبد . وإذا ثبت إجماع السلف على ذلك فلا عية بمخالفة ذلك الإجماع بعد حصوله ، وقد ورد ذلك اللفظ مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، ونقلته الأمة بالتفصيل فيكون سنداً للإجماع .

(٢) قد ثبت أن جميع الكائنات بخلقه وإيجاده بطريق (١) الاختيار ، وبمقتضى خلقه للأشياء ، اختياراً لإرادته هذا ، وهذا الدليل يثبت أن ما وقع في الكون بإرادته تعالى ، ونسب لا ينهض على افتقار إلا إذا تم استناد جميع الكائنات إليه سبحانه وتعالى .

٣ : أن الله تعالى علم من الكافر عدم الإيمان فكان الإيمان منه محالاً ،
كافراً علاناً : استنباطه : والعالم ما مستحالة الشيء لا ينفذه ، وهذا الدليل يثبت أن
١ : أن لم يقدم في الحديث ليس مراد الله تعالى .

[illegible]

١٠٦٠ م. بعد.

١٢٠ : في الأسماء العشرة ()

سورة عبد الآله ١١

أدلة المعزلة

استند للمعزلة في قولهم إن الله لا يبرئ الشرور والمعاصي إلى أدلة عقلية ، وأدلة عقلية .

أما العقلية فأمايات كثيرة منها قوله تعالى ﴿ وما الله يبرئ ظلماً للعباد ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ وما الله يبرئ ظلماً للعالمين ﴾ ، فقالوا إن الله تعالى نفى عن نفسه لإرادة ظلم العباد بعضهم لبعض ، ومعلوم أن ظلم العباد لبعضهم واقع ، فيكون بإرادتهم لا بإرادة الله حيث نفت الآيات إرادة الله له ، وإلحال أنه قد وضع .

ويجاب عن ذلك بأن المنفى إرادة صدور الظلم منه للعباد ، وهو التصرف على خلاف مقتضى الحكمة ، فيكون المنفى أن الله تعالى لا يبرئ التصرف على خلاف مقتضى الحكمة ، ويكون الغرض من هذا الإخبار إرشاد الناس إلى أن يتخلقوا بأخلاق الله ، فلا يظلم بعضهم بعضاً . وعلى فرض أن كلا من الآيتين ليس نصاً في هذا المعنى الأخير ، فهو محتمل له كإحدى الأولي . ولا مرجح ، فلا يصلحان للاستدلال .

ومنها قوله تعالى ﴿ إن الله لا يأمر بالفسحشاء ﴾ ، فاستدلوا به المطلوب . فاجابوا أن الله تعالى لعباده بالفسحشاء ونهى لهم أن يفعلوها ، فاستدلوا به أن إرادة الله تعالى لنهى العباد أمره بها ، والأمر هو ما لا يمتنع ولا ينافي الآية ملزمة له إلا إذا غلب الدليل القاطع على أن إرادة الله تعالى لا تقتضي بحيث الإرادة أن يوقع الكائن في الشواجر لأجله . فاستدلوا به ، وبأنهم انحصروا في الإرادة للبرئ ، من الإبراء بالبرئ . فاستدلوا به ، أنه لا يمتنع

اللفظي المال على الطلب . ومنها قوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾^١ .
 ووجه الاستدلال بها أنها أفادت أن الله لا يرضى الكفر لعباده ، والإرادة هي
 الرضا ، ففيه يكون نفيها ، أو يلزمها الرضا ففيه يكون نفيها لها ، وبجواب عن
 ذلك بأن الرضا من الله تعالى هو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض ،
 ولا يلزم من انتفاء واحد من هذين المعنيين انتفاء إرادة الفعل ، بمعنى تخصيصه ،
 أما إذا أريد من الإرادة الأمر فالنتائج ظاهر ، وكون الإرادة بمعنى الأمر لا يقول به
 الأشرى ، فلا يلزمه ، ومنها قوله تعالى ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾^٢ ووجه
 دلالته على المطلوب أنها أفادت عدم حب الله تعالى للفساد ، ويلزم من ذلك عدم
 الإرادة لأنها متلازمان ، وبجواب عن ذلك بمنع التلازم بين الإرادة والحب ، ألا
 ترى أن الممرض يمد تعاطي الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه ومرارته ، فقد
 انتفكت الإرادة عن المحبة ، نعم إذا كانت الإرادة هي الأمر فلا مانع من التلازم
 بين الأمر بشيء ومحبه .

الأدلة العقلية

(١) الكفر غير مأمور به ، وكل ما ليس مأموراً به ليس مراداً ، فالكفر ليس
 مراداً ، وللمقدمة الصغرى مسلمة من الجانين ، والكبرى دليلها أن الأمر والإرادة
 في أفعال لعباد بمعنى واحد ، فنفي أ - ما يكون نفياً للآخر .

وبجواب عن ذلك بأن الأمر فساد أمر تكويني وهو ما يعبر عنه يمكن وهو
 تعلق القدرة بالمقدور ، وأمر تشريعي . وهو الإخبار عما يقوم به صلاح المكلفين
 في الدنيا والآخرة ، وهو الذي يتدرج له الثواب والعقاب فعلاً وتركاً ، والتلازم
 بين الأمر والإرادة إثباتاً ونفياً إنما هو في الأمر التكويني ، فكل ما أوجده الله تعالى

(١) سورة الزمر الآية ٧ .

(٢) سورة البقرة الآية ٢٠٥ .

فهو مراد ، وما لم يكن ليس مراداً ، أما الأمر الشرعي فلا تلازم بينه وبين الإرادة بمعنى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه .

وهكذا نقول للمعتزلي قولك في الكبرى وكل ما ليس مأموراً به ليس مراداً . إن كان المراد من الأمر التكويني فهي مسلمة ، ولكنها لا تفيدك في المعنى ، وإن كان المراد الأمر الشرعي ^(١) معناها للتغاير بين معنى الأمر ومعنى الإرادة ^(٢) ، فإن الأمر معناه الطلب النفسي ، أو الكلام اللفظي الدال على الطلب النفسي ، والإرادة معناها التخصيص .

(٢) لو كان الكفر مراداً فله لكان الكافر مطيعاً ^(٣) بكفره ، لكن كونه مطيعاً بكفره باطل ، فما أدى إليه وهو كون الكفر مراداً باطل ، ثبت أن الكفر غير مراد لله ، ومثله جميع الشرور والمعاصي ، أما بطلان الثاني فلأن الإجماع قائم على أن الكافر عاص بكفره ، فلا يكون به مطيعاً ، وأما بيان الملازمة فهو أن الطاعة تحصيل مراد المطاع ، فإذا كان الكفر مراداً كان الكافر بكفره محصلاً لمراد الله تعالى ، فيكون مطيعاً بكفره .

وبجواب عن ذلك بأن الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير الإرادة ، فالطاعة تحصيل المأمور به ، لا تحصيل المراد ، والظاهر أن المعتزلي بنى دليله على أن الأمر بمعنى الإرادة ، فقال الطاعة تحصيل مراد المطاع ، بمعنى تحصيل أمره ، وقد تقدم في الكلام على معنى الإرادة أن بعض المعتزلة يقول إرادته تعالى لفعله علمه بما فيه من المصلحة ، وإرادته لفعل العبد أمره به ، فإذا كان الأمر والإرادة بالنسبة لفعل العبد بمعنى واحد ، وإن إرادته لفعل العبد أمره به ملا يتأتى أن يقول إن الله يريد

الشرور والمعاصي من العباد ، فالخلاف حيث وجد راجع أولاً وبالذات إلى أن الإرادة هي الأكر أو غيو ، بالأول ^(١) قال المعتزلي والثاني ^(٢) قالت الأشاعرة والماتريدية ، كما قالت بالتغاير وعدم التزام بين الإرادة والرضا ، والهمة ، وهذه معاني هذه المصطلحات .

الأكر . الإرادة . الرضا . المحبة

الأكر التشبهى قسمان نفسى ولفظى ، فالنفسى هو الطلب القائم بالنفس ، واللفظى هو الكلام الدال على الطلب النفسى .

والإرادة صفة تخصص للممكن ببعض ما يجوز عليه من الوجود والعدم وغيرها ولا تلازم بينها وبين الأمر ، فقد يجمعان : مثال اجتماعهما إيمان إلى بكر وسائر المؤمنين ، فإنه مأمور به ومطلوب منهم تحصيله ، ومراد الله ، بمعنى أنه خصصه بالوجود في إيمان مخصوص ، ومكان مخصوص ، وهكذا . ومثال وجود الإرادة دون الأكر كفر فرعون وسائر الكافرين ، فإنه مراد الله وغير مأمور به .

وهذان وجود الأكر دون الإرادة إنما استعار فهو مأمور به وغير مراد ، وقد لا يراد الشوب ولا يومر به ، ككفر سائر المؤمنين .

أما الرضا فهو إرادة التذلل على الفعل ، أو ترك الاعتراض على الفعل ، ولا تلازم بينه وبين الإرادة ، إذ أنكر مراد ومع ذلك فإنه لا يرضى به .

وأما المحبة فهي إرادة الشيء الذى لا يترتب على فعله تبعة ، ولا مؤاخلة ، فهي أعص من الإرادة ، والإرادة أعم لأنها تنفرد فيما إذا تعلقت بشيء يتبعها تبعة ومؤاخلة ، ولا يلزم من تحقق الأعم تحقق الأعص .

(١) أى قبل بأن الإرادة هي الأكر ثالث به المعتزلة .

(٢) أى أن الإرادة غير الأكر ثالث به الأشاعرة والماتريدية .

بهذا البيان ظهر أن هذه الأمور الأربعة متغايرة ، وأنه لا نلتزم بينها .

مذهب الحكماء في إرادة الشرور وصدورها عن الباري

فكثرت الحكماء إن الله تعالى جواد كريم ، فهو مبدأ لفيضان الوجود الحيري . فلا يصدر عنه ما كان شراً محضاً ولا ما غلب شره على خيره : ولا ما تساوى فيه الخير والشر ، إنما الذي يصدر عنه ما كان خيراً محضاً كاللائحة ، وما غلب خيره على شره كعالم العناصر ، وما تزاوب فيها . وإنما صدر هذا النوع عنه مع اشتغاله على الشر لأنه ليس من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل شر قليل ، فلا يترك إنزال المطر الذي به حياة الحيوان والنبات ، حفظاً ليمض المائي من الانهيار ولا يترك خلق النار التي بها يحصل مصالح كثيرة محافظة على الأخشاب التي تكون شراً أصلاً ، ولو أمكن ترتب المصالح على هذه القسم من غير حصول شر ما حصل شر أصلاً ، فالإنسان مثلاً مدقق يفسد ، لا غنى له من اجتناب أفقره وتبادل المنافع والمصالح مع بعضهم ، واستعانة بعضهم ببعض . بهذا لا يمكن أن يتحقق بلون حصول شر يلحق بعض الأجزاء ، بسبب تسلط القوى الشهوانية أو الغضبية على بعض الأشخاص .

ولكن المقصود من خلق هذا الشر هو الخير ، فهو المراد أولاً وبالذات ، والشر وإن كان مراداً لكن تبعاً لا قصداً .

(١) راجع شرح التلخيص للسيد الزكي . ج ٨ ص ١٧٥ . وشرح القاموس للسيد . ج ١٠ ص ١٠٧ .

تتممة

بقيت كلمة لها تعلق وإرباط بهذا البحث ، وهى الكلام على القضاء والقدر .
ونحصر فى ثلاثة مطالب الأول بيان معناها . الثانى بيان أن الاعتقاد بالقضاء
والقدر لا ينافى الأخذ بأسباب الأشياء ولا مؤاخذه العبد بما كسب . الثالث
بيان أن الرضا بالقضاء لا ينافى التكليف ولا يستلزم الرضا بالمعاصى .

معنى القضاء والقدر

قد وردت مادة القضاء فى كتاب الله تعالى مستعملة فى عدة معان :
الأول الحكم قال تعالى ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر
بينهم ثم لا يجحدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت وسلموا تسليماً ﴾ (١) .
الثانى الأمر قال تعالى ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ (٢) فى أمر .
الثالث الإخبار والإعلام قال تعالى ﴿ وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب
لفضدن فى الأرض مرتين ﴾ (٣) أى أعجزناهم بذلك وأعلمناهم .
الرابع الإرادة قال تعالى ﴿ إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فأنه يكون ﴾ (٤) أى إذا
أراد إيجاد أمر تعلقت قدرته به .

الخامس الإيجاد على وجه الإبداع والإحكام والإنتقان حيثما تنضج الحكمة
قال تعالى ﴿ ففضاهن سبع سموات فى يومين ﴾ (٥) أى خلقهن من وجه الإبداع

(١) سورة النساء الآية ٦٥ .

(٢) سورة الإسراء الآية ٢٣ .

(٣) سورة الإسراء الآية ٤ .

(٤) سورة فصلت سورة الآية ولم .

والإحكام والإلتقان حسب مقتضى الحكمة في وقتين ، وهذه هي المعاني التي ورد
القضاء مستعملاً فيها كتاب الله تعالى حسب اطلاعي .

وأما القدر فمعانيه التي وردت في لغة العرب ثلاثة ، الأول العلم المغطى
بمقادير الأشياء وجميع أحوالها التي تكون عليها . الثاني الشيء المقدر الصادر عن
فعله كما علمه . الثالث الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء قال تعالى ﴿ وَقدَّرَ
فِيهَا أوقَاتَهَا ﴾ (١) أى رتب أوقاتها وحددها .

هذه المعاني التي ذكرت للقضاء والقدر هي التي استغيدت من الاستعمالات
والتراكيب العربية .

وبالك بيان معناهما في اصطلاح علماء الكلام .

قالت الأشاعرة قضاء الله تعالى هو إرادته الأزلية المتعلقة في الأزل (٢) بجميع
الأشياء خيها وشرها على ما هي عليه فيما لا يزال ، والقدر إيجاب الله تعالى
لجميع الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبقاً للإرادة
ومنا البيان يقضى بأن القضاء هو الإرادة باعتبار تعلقها بالتنجز القديم
بالكائنات فيكون قديماً ، وأن القدر من صفات الأفعال فيكون حادثاً ، وقالت
الماتريدية القضاء هو إيجاب الله تعالى للأشياء مع الإحكام والإلتقان ، على الوجه
الأكمل . والقدر علمه تعالى أولاً بما تكون عليه مخلوقات فيما لا يزال . وعلى
هذا الاصطلاح يكون القضاء حادثاً لأنه راجع إلى صفات الأفعال ، ويكون
قدر قديماً لأنه راجع إلى صفة العلم .

وأما الحكماء فاختاروا النقل عنهم والذي ذكره صاحب المواقف هو أن
القضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود (٣) حتى يكون على

(١) سورة فصلت جزء الآية رقم ١٠ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٧٧ .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٧٨ ، وراجع شرح المقاصد للسيد ج ٢

أحسن النظام ، ويعبرون عنه بالعناية . والقدر هو غموضها إلى الوجود المين^(١) ،
بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء . وهذا البيان يعطى أن القضاء قدم
وأن القدر حادث .

وأما المحزنة فلما كان مفهيم أن المبد خالق لأفعاله الاختيارية ، وأن الله لا
يريد الشرور والمعاصي قالوا : لا قضاء ولا قدر بالنسبة لأفعال العباد الاختيارية
بالمعنى الذى فاته الأشاعرة ، وإنما الثابت أن علم تعالى بهذه الأفعال ووجودها
في الخارج مرتبة بانتخاب العباد وقدرهم .

إذا علمت هذه المعاني التى اصطلاح عليها علماء الكلام في القضاء وقدر
ما عدم ان المعنى الذى ذكره الأشعرى للقضاء ، وهو : الإرادة باعتبار تعلقها
تجزئى في الأول ، يحتاج إلى بيان يدل على رضاءه نه لغة أو عرفاً ولم يثبت .
وإن كنت قد سمعت في بيان معنى القضاء المتقدم ذكرها ، أن من ضمن
منايه الإزادة فاعلم أنه لم يفيد ذلك المعنى بالنطق التجزئى ، وأيضاً فقد نقل
لمزى :^(٢) في كتابه على المرافف أن الذى يدل عليه كلام الأصحاب هو أن
القضاء عبارة عن الفعل مع الإيقان ، كذلك قول الحكماء إن القضاء هو العلم
لم تزل عليه لغة ولا استعمال .

وأما اندر فضوه بإيجاد^(٣) كما قال الأشعرى أو خروج الأشياء إلى الوجود
كما قال الحكماء مخالف للغة .

بنى علينا اصطلاح الماتهدى ، وفاصله تفسر القضاء بإيجاد^(٤) على وجه
الإتمام والإيقان ، وتفسر القدر بطله تعالى ، وهو موافق للغة فهو أجدر
الأقرب بالقبول ، وعليه يكون مدار بحثنا .

(١) هنا خطأ مطبعى والصواب الوجود المينى .

(٢) هكذا في المطبوعة وهو خطأ مطبعى والصواب فنار الحاشية على شرح للوقف .

(٣) دليل أن يقول : بإيجاد الأشياء ... الخ .

(٤) في كلامهم نقص ، والصواب : القضاء هو إيجاد الله تعالى للأشياء على وجه الإحكام .

الإيمان بالقضاء والقدر لا ينال الأخذ بالأسباب

ولا مؤاخذه العبد بما كسب

قد وردت أحاديث متعددة تتضمن أن من شعب الإيمان التصديق بالقضاء والقدر ، وبناء على المعنى الذى اخترناه للقضاء والقدر ، يكون معنى الإيمان بهذا التصديق بأن ما أوجده الله تعالى من الأشياء ، سواء كانت ذاتاً أو صفة ، كان إيجادها بغاية الأحكام والإتقان على الوجه الأكمل ، وبأنه عدم فى الأثر ما تكون عليه مخلوقات فيما لا يزال .

والإيمان بهذين الأمرين لم يخالف ، أحد من وجهيه أصلاً ، وغيره حتى أن الإيمان بأن الله حكيم من إيجاده عالم بما يقع ، لا ينال الأخذ بالأسباب ، فإن الله صائر عالم أولاً بالمشيئة ، بالأسباب ، والرباط كل سبب بهيئة ، ورتبه عليه . عالم بأن العبد مختار فى مشيئته الأسباب ، فيعلم أولاً أن فعله لا يضر ويحضر صانعاً بغيره واعتباره ، عباداً ، أولاً ، كما علم أولاً أن غلاته لا يمكن باختياره فيشرب ، وأن غلاته يضع باليد فى الأرض ما يختاره ، فيبت الزرع ، فإذا كان غداً ترقص المسرات على الأسباب التى اخترها العبد باختياره ، بدون إكراه ولا جبر . وعلمه بأن العبد مباشر العمل بما يشاء ، يجعله مضطراً . فالإيمان بالقضاء والقدر لا ينال الأخذ بالأسباب ولا مؤاخذه العبد بما كسب ، لأن الإيمان بهما ثمرة من التصديق بأن الله تعالى علم الأشياء على ما هى عليه فيما لا يتزل ، وقد أمر أولاً أنى أباهر الأسباب باختيارى ، وأن لى عملاً أحاسب عليه ، وبأن إيجاد الأشياء على وجه الأحكام . وقد جاء القرآن بمطالبتنا مباشرة الأسباب قال تعالى ﴿ وَاعْبُدُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَارْزُقُوا الْحَيْلَ ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ فَاعْبُدُوا اللَّهَ مَا كُتِبَ عَلَيْكُمْ مِنْ رُزُقِهِ ﴾ (٢) وقال تعالى ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْغُوا

من فعل الله ﴿ وقال تعالى ﴿ وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً
وتصخرجوا منه حلية متبسوياً ﴾^(١) وقد نهانا النبي ﷺ عن أن نكون عاقلة على
الناس ، وكان عليه الصلاة والسلام يتخذ الأمانة للحرب ، ويحفر الخنادق
ويستعين بأصحابه ، ويتلاوى بأمر بالتلاوى ، وقد علمت في مبحث أعمال
العباد أن قدرة العبد تؤثر في إيجاد فعله بعد توجه إرادته ، فله عمل غيراً عنه
عليه ، لأنه كسبه بقدرته واختياره ، وليس هناك جبر للعبد ، غاية الأمر أن الله
تعالى علم من العبد أن فعل كذا يحصل منه ، ولكنه علم حصوله منه باختياره
فلم يجعله العلم مضطراً ، ولا كان غير مطابق للواقع .

الرضا بالقضاء لا ينافي التكليف ولا يستلزم الرضا بالمعاصي

علمت فيما سبق أن الرضا هو إرادة الثواب على العمل ، أو ترك الاعتراض .
وعلمت معنى القضاء والقدر ، ومعنى الإيمان بهما ، وحيث علمت ذلك فاعلم
أن الرضا بالقضاء لا ينافي التكليف من الله لنا ، ومطالبتنا بفعل بعض الأشياء ،
وترك بعضها كمطالبتنا بمعاونة بعضنا ، وبالاتحاد ، وبهنا عن التفرق ، واقتراف
المعاصي ، ومعنى الرضا بالقضاء لنا ترك الاعتراض على الله تعالى في تصرفه ،
وإيجاد الأشياء ، ولا تناقض بين الأمرين كما هو واضح .

كذلك الرضا بالقضاء لا يستلزم الرضا بالمعاصي ، لأن الكفر متلاً له
جهنم : جهة إقدار الله تعالى للعبد عليه ، وجهة حصوله بصدوره من العبد
بقدرته ، والرضا المطلوب شرعاً ترك الاعتراض من الجهة الأولى أما من الجهة
الثانية فالمطلوب كراهته ، وعدم الرضا عن مرتكبه ، ولو حرمانا على رأي الأشعرى

الفاعل إن الخالق للكفر هو الله سبحانه وتعالى فالرضا به باعتبار خلق الله تعالى له وأنه لا فيج من الله تعالى ، ومن هذه الجهة لا يكون معصية ، لأن كونه معصية باعتبار كون فاعله يستحق العقاب ، أما باعتبار كونه مكسوراً للعب فلا يصح رضا به ، بل المطلوب هي مرتكبه ، وعدم الرضا عن فعله ، وحينئذ فالرضا بقتضاء لا يستلزم الرضا بالمعاصي .

الحسن والقبح

وجه ذكر هذا المطلب في بحث أفعاله تعالى أنه قد يطلق الحسن ويراد به كون الفعل متعلق المدح والثناء فقط ، ويطلق القبح ويراد به كون الفعل متعلق الذم فقط ، وباعتبار هذين الإطلاقيين يتعلق الحسن والقبح بأفعال الله تعالى إثباتاً ونفياً .

معنى الحسن والقبح

يطلق الحسن والقبح على معانٍ ثلاثة الأول : صفة الكمال أو النقص فالحسن كون الشيء صفة كمال بمعنى أنها توجب ارتفاع شأن صاحبه ، والقبح كون الشيء صفة نقصان ، بمعنى أنها توجب انحطاط شأن المتصف بها ، فيقال العدل حسن ، أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن ، والظلم قبيح أي لمن اتصف به نقصان .

الثاني ملامة الغرض أو منافزته بمعنى أن ما وافق الغرض كان حسناً ، وما لم يوافق الغرض كان قبيحاً ، كقتل زيد بالنسبة لأعدائه وأوليائه ، فإنه بالاعتبار الأول حسن أى ملائم للغرض ، وبالأعتبار الثاني قبيح ، أى غير موافق لغرضهم .
هذان العنصران اتفق بهما الكلام على أن العقل يستقل بإدراكهما في الفعل ، سواء ورد شرع أولاً ، أم لم يرد ، انتهى : الثانيان .

الثالث الحسن كون الشيء متعلق بالشرع من باب ما يوجب الثواب أو يعاقب ككون الشيء متعلق بالدم عاجلاً والعقاب آجلاً . هذا المعنى وقيم خلافه بين الأشاعرة ، والمعتزلة ، واخترية ، أى كون فعل العبد الاختياري قبل ورود الشرع هل فيه حسن وضع بهذا المعنى .

قالت الأشاعرة لا حسن . لأنهم رأوا قبح فعلها قبل ورود الشرع ، بل حسنيتها ينشأ من أمر الشارع بها ، وحبها ينشأ من نهي الشارع عنها ، فالحسن ما أمر به الشارع (١) ، والقبح ما نهى عنه الشارع ، يتفرع على هذا القول نده وجوب الإيمان قبل البعثة ، وعدم حرمة الكفر كذلك . وأنه لا حكم أصلاً قبل ورود الشرع .

وقالت المعتزلة واخترية (٢) نعم . بل العبد الاختياري حسن أو قبيح بهذا المعنى قبل ورود الشرع ، ثم امتدلتا . ذلك ، هل الحسن أو القبح الذي في الفعل يستلزم حكماً فله في ذلك . بل قالت المعتزلة نعم .

وتوضيح مذهبيهم نقول : قالوا إن فعل العبد الاختياري يتصف بالحسن أو القبح لذاته ، أو بصفة ، أو لوجوه (٣) . فإجابات ، خلاف بينهم . والعقل قد يستقل

(١) شرح الموقف للسيد الشريف ٤٠٠ من ١٨١ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ من ١١٠ .

(٢) راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٢ من ٨ من ١٨٢ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ من ١١٠ .

(٣) كتاب الاقتصاد : ١٠٠ ، زاد اللزالي من ٩٦ طبع محمود علي صبيح .

بإدراك الحسن والقيح كإدراك حسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، وقد لا يستغل بإدراك الحسن أو القبح ، كحسن عزم آخر يوم من رمضان ، وقبح صبح أول يوم من شوال .

فإذا أدرك العقل الحسن في فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالطلب ، مثل شكر المنعم ، وإذا أدرك القبح في فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالمنع واضطر ، مثل الكذب . وإذا لم يدرك حسن الفعل ولا قبحه لا يدرك حكم الله تعالى فيه ، وهنا ، ورود الشرع ، يكون الحكم الصادر من الشارع في ذلك الفعل لدى أدرك حسنه أو فحشه ، وكذلك لما أدرك العقل ، وبالنسبة لما لم يدرك حسنه ولا فحشه يكون الحكم كاشفاً عن الحسن والقبح الموجود في الفعل .

وأما الخفية فبعد أن وافقوا المعتزلة في أن فعل العبد الاختياري فيه حسن أو قبح حالتهوم في استلزامه ، نعم بالحسن أو الاتبع لحكم الله تعالى في لفعل على طوبه الذي تاتيه المعتزلة ، ثم تقر الخفية فأبى منصور ، المتريدي وأكثر مشايخ سمرقند قالوا إن أكثر الأحكام متوقف على ورود الشرع والذي استلزمه وصف الحسن والقيح من الأحكام وجوب الإيمان بالله تعالى ، ووجوب تعظيمه ، وتزويه عن كل نقص ، ووجوب تصديق النبي ﷺ . وقال أئمة بخاري من الخفية . لا يستلزم ثبوت وصف الحسن والقبح . فكذلك ما تعالى أصلاً في فعل اختياري للعبد ، فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعث ، والأمر موقوف على ورود الشرع .

ومن هذا البيان يتضح لك أن الأشاعرة والمعتزلة والخفية اتفقوا على أن إيمانكم في كل شيء هو الله تعالى ، وإما النزاع في أنه هل في فعل العبد الاختياري ، حسن وقبح بهذا المعنى الأخير يقتضي أمراً ونهياً .

قلت الأشاعرة ليس في الفعل قبح يوجب النهي عنه ، ولا حسن يوجب الأمر به ، بل قبحه كونه متعلقاً للنهي الوارد من الشارع ، وحسنه كونه متعلقاً للأمر الوارد من الشارع ، وقالت المعتزلة والمتريدية إن الأمر أو النهي لم يتعلق بالفعل : إنما لتمام مقتضى للنهي من قبح ، والمقتضى للأمر من حسن ، وقالوا إن العقل يستغل

إدراك ما في الفعل من حسن أو قبح وقد لا يستقل . وقالوا إن الفعل الذي لم يدرك العقل فيه الحسن أو القبح لشدة خفائهما لا يدرك حكم الله فيه ، فإذا ورد الشرع كشف عن حسنه إذا أمر به ، أو عن قبحه إذا نهى عنه ، أما ما أدرك العقل حسنه أو قبحه فقد اختلف المعتزلة والحنفية فيه من حيث استلزام إدراك الحسن والقبح إدراك حكم الله تعالى ، فقالت المعتزلة من علم الحسن والقبح في فعل من الأفعال علم حكم الله تعالى في ذلك الفعل ، وأما الحنفية فقد اختلفوا فيما بينهم فقال أبو منصور الماتريدي وأكثر مشايخ سمرقند إن إدراك الحسن والقبح في الفعل يستلزم إدراك حكم الله تعالى في أصول الدين لا في الفروع ، وقال أئمة بخارى لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح في الفعل وثبوت حكم الله تعالى في ذلك الفعل ، لا فرق بين الأصول والفروع ، فلا وجوب ولا حرمة قبل البتة لشيء من الأشياء ، وبهذا البيان ينحصر محل النزاع هكذا :

هل في الفعل حسن أو قبح بالمعنى الثالث قالت الأشاعرة لا ، وقال المعتزلة والحنفية نعم ، وهل ثبوت الحسن والقبح يستلزم حكماً لله تعالى في ذلك الفعل المتصف بالحسن والقبح قالت المعتزلة نعم ، وقال أكثر الحنفية لا ، وهو المختار وعليه مدار البحث .

أدلة الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح في الفعل

استدل الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح في الفعل بعدة أدلة نقتصر في هذه الخلاصة على دليلين ، لنصريح الكاتبين بأنهما أرجح الأدلة :

الأول الصمد مجبور في أعماله ، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى ، فحسده ، فعله ^(١)

(١) راجع شرح الرواة ، تفسيد الشريف ج ٨ ص ١٨٥ ، وشرح المقامات لشمس ج ١ ص ١١٠ والاقتصاد في الاستغناء للزوال ص ٩٦ الطبعة الخامسة

عن اضطرارى ، وكل ما حصوله اضطرارى فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه أو تبيحه عقلاً ، فإن المصادر عن الشيء لا يقال عليه إنه حسن ، أو قبيح ، إلا لو كان صادراً عنه باختياره ، ويمكن أن يقال على هذا الدليل إن الأمر بالشيء أو النهي عنه قد علم الله وقوعه في الخارج ، فحيث يكون لهما نسبة إلى الأفعال الواقعة فيما بيننا ، من حيث تعقلهما بها ، والعقل لا يمنع من الوصول إلى معرفتهما بطريق من طرق العلم ، مثل الحدس ، أو اليهان ، ولا يمكن منع ذلك ، إلا إذا قلنا باستحالة حصول ما يوصل إلى العلم بها لأى فرد من الناس ، ولم يثبت هذا . فدل ذلك على أن في الفعل حسناً وقبحاً ، وأيضاً قد علمت في مبحث أفعال العباد أن العبد مختار لا مضطر ، وهذا الدليل مبناه على أن العبد مضطر ، فيبطل للأشعرى القول بالاضطرار ، فيبطل الدليل .

الدليل الثانى لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف القبح ^(١) عنه ، لأن ما لزم الشيء لذاته ، أو بواسطة صفة لازمة للذات ، لا يزول عن الذات ، لكن ثبت تخلف القبح عن الكذب ، فقد يحسن إذا ترتب على ارتكاب ^(٢) نجاة نبي من يد ظالم ، فيبطل القول بأن قبح الكذب ذاتى .

والجواب بالمعنى فإن الكذب باق على قبحه ، ولكن يتخلف عنه الجزاء ، كإجراء كلمة الكفر على الإنسان ، فإن القبح باق ، غاية الأمر أنه لم يؤخذ على التعلق بكلمة الكفر .

كذلك الكذب باق على قبحه ، من حيث كونه كذباً ، ولكنه حسن من جهة كونه إنقاذاً للنبي من يد الظالم ، وترجحت جهة الحسن على جهة القبح ، وغاية ما يلزم هنا أن الكذب كان حسناً وقبيحاً من جهتين ولا ضرر في ذلك .

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشاذلي ، ج ١ ص ١١٠ ، وشرح المقاصد للسيد الشاذلي ، ص ١١٠ وما بعدها ، والافصح في اختلاف نفس المصنفات السابقة .

(٢) هكذا في المطبوعة وفيها خطأ . رضى والصلوب على ارتكابه .

أدلة الخفية والمعتزلة على أن في الفعل حسناً وقيحاً

استدل الخفية والمعتزلة بدليلين : الأول قالوا حسن العدل والإحسان ،^(١) وقيح الظلم والإساءة يحترف بهما عامة الناس ، حتى الذين لا يقولون بشرع مع اختلاف أغراضهم ، وعاداتهم ، وهذا الاتفاق يدل على أن الحسن والقيح في الفعل ، لا للأمر والنهي . وقد يقال سلمنا اتفاق جميع الناس على حسن العدل والإحسان وقيح الظلم والإساءة ، لكن لا بالمعنى المتنازع فيه ، بل بمعنى أن الفاعل يمدح أو يذم عند الناس .

الدليل الثاني إذا كان للإنسان غرض خاص ، كتحصيل مال ونسبي في تحصيل غرضه الصدق والكذب ، فإنه يرجع الصدق^(٢) على الكذب ، ولو لم يكن عنده علم بالشرائع ، فذلك التبرجيج ليس إلا لكونه أدرك حسناً في الصدق فاختاره ، وقيحاً في الكذب فتركه .

ويجاب عن ذلك بأنه إذا كان المراد من فرض التساوي بين الصدق والكذب التساوي في تحصيل غرض الشخص فقط فلا نشم أنه حسنة يؤثر الصدق على الكذب ، ولو فرض أنه يؤثر فيكون الإنسان لما تقرر في النفوس من كونه ملامحاً لغرض الناس ، وصلحة العامة ، وإن أريد فرض تساويهما من جميع الوجوه فإبطال الصدق ممنوع .

استلزام انصاف الفعل بالحسن والقبح

ثبوت حكم الله تعالى في الفعل

بمخلاف في هذه النقطة بين المعتزلة والحنفية ، فالمعتزلة قالوا يلزم من انصاف الفعل بالحسن والقبح ثبوت حكم الله تعالى في ذلك الفعل ، بالمثل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح فيه ، وإدراك حكم الله تعالى ، وكذلك استدلوا على مدعاهم بدليلين : الأول لو لم يثبت حكم من الأحكام إلا بالشرع لزيم عجز^(١) الأنبياء عن إثبات النبوة ، لكن عجزهم باطل ؛ فلا جزم القائم على أن كل شيء أدى ما أمر به وبلغ وأفهم قومه .

وشرح ذلك الدليل ورده بالتفصيل تقدم مستوفى في مبحث^(٢) وجوب معرفة الله تعالى فأرجع إليه إن شئت . الثاني أنا نجزم بأنه يفتح عند الله تعالى من المعارف بذاته المنزعة عن النقائص وصفاته الكريمة أن ينسب إليه ما لا يليق من صفات النقص ، سواء ورد شرع أفاد ذلك أو لا ، وهذا يدل على أن القبح في الفعل يستلزم ثبوت حكم الله تعالى ، وبجواب عن ذلك بأن علمنا بقبح نسبة ما لا يليق به إليه ناشيء عما ارتكز في النفوس أنه توهم من الفعل ، التي لم تنقطع منذ بعث الله آدم ، وليكونه ارتكز في النفوس أنه توهم من الفعل ، وإلا فهو من الشرائع السابقة التي أجمعت على تنزيه الله تعالى عن النقائص .

ولما جهود الحنفية فقالوا لا يلزم من انصاف الفعل بالحسن والقبح ثبوت حكم الله تعالى في فعل من الأفعال . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ﴿ وما كنا مطيعين حتى نبعث رسولا ﴾^(٣) وقوله تعالى ﴿ ولو أنا أهلكتهم بعباد من

(١) راجع شرح الوهف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٩٣ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١١٢ .

(٢) راجع للصفحة ٦٠ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٣) سورة الإسراء الآية ١٥ .

فيه فقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً لفتنح آياتك من قبل أن نؤمن
ونعزي بها ، وقوله تعالى ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾
ووجه الاستدلال بهذه الآيات أنها في مجملها تفيد انتفاء التعذيب قبل إرسال
الرسل ، وأنهم لو اعتذروا في ارتكابهم الذنوب بعدم إرسال رسل ، تبين لهم ما
يلزمهم فعلاً وتركاً قبل عذرهم ، وأنه تعالى لو عذبهم قبل البعثة ثبتت الحجة لهم
على الله ، ولا يخفى أن هذا يفيد منهم من العذاب المفيد لعدم الحكم قبل البعثة ،
ولا عيب بالاحتمالات المذكورة في بعض هذه الآيات فإن الآيات الأخرى تدفعها
وتبطلها .

لا يجب على الله تعالى شيء

اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى لا يفعل القبيح (١) ولا يترك الواجب
ولكن اختلفوا في التحليل لهذا الحكم المجمع عليه ، فقالت الأشاعرة القبيح ما نهي
عن الشارع ، والواجب ما طلبه الشارع طلباً جازماً ، فالوجوب والقبح من لوازم
التكليف ، ولا يتصور تعلق التكليف بانفساله تعالى ، لا يصدر عنه قبح لأنه غير
متصور ، ولا يجب عليه شيء .

وقالت المعتزلة القبيح يطلق ويراد به ما استوجب فعله ذمًا لفاعله ، كما أن
الواجب يطلق ويراد به ما استوجب مدحاً له ، والفعل فيه حسن وقبيح كما
سبق بيانه ، فأنه لا يفعل القبيح أي لا يوجب الفعل الذي يستتبع ذمًا ، والواجب
يطلق ويراد به ما لا بد منه لأن المصلحة اقتضت ما لا يتركه . والخلاف في هذه
المسألة فرع الخلاف في مسألة الحسن والقبح التي سبق الكلام عليها مستوفى مع
الأدلة من الجانبين ، وقد تعرض الكاتبون في ذكر أمور محضة ، قالت المعتزلة فيها

إنها واجبة على الله تعالى فيحسن لإفرادها وشرحها ، وهان مستند المعتزلة فيها ،
وهي اللطف ، والثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، وفعل الأصلح ،
والعوض على الآلام .

الـلـطـف .

الـلـطـف هو الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعد عن المعصية ^(١) مع
بقاء اختياره ، كخلق العقل ونصب الأدلة ، وإرسال الرسل ، وما أشبه ذلك .
قالت المعتزلة هو واجب عليه تعالى ، لأن خلقه للعبد وتكليفه بأعمال شاقة ،
يلزم إيجاد اللطف بهذا المعنى السابق عبث ، لا يجوز على الله تعالى ، لأنه نقص
وهو محال عليه . فوجب إيجاد اللطف حتى ينتزه عن النقص . وقد أجاب
الأشاعرة عن ذلك بأن اللطف لو كان واجباً لوجب أن يكون في كل عصر
نبي ، وفي كل بلد معصوم ، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، لأنه يقرب إلى
الطاعة ، ويبعد عن المعصية وهذا ليس بواجب إجماعاً بدليل عدم وقوعه ،
فاللطف ليس بواجب .

الثواب على الطاعة

الثواب على الطاعة هو نعم ^(٢) مستحق . غرور بالتعظيم والجلال ، قالت

(١) راجع شرح الوقوف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٠٦ شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١١٨ .

(٢) مكفأ في المطبوعة (نعم مستحق) وأرى أن (نعم) زائدة ولا معنى لها ولصواب نفع .

راجع شرح الوقوف للسيد الشريف ج ٨ ص ٩٦ .

المعتزلة يوجبون على الله تعالى ، لأنه حق للعبد في مقابلة عمله ، بالإحلال ، فيجب فعله ، ولأنه الفرض من التكليف ، والإحلال بالفرض فيجب ، وأوجب من ذلك بأن الطاعات التي كلف العبد بفعلها إنما طلبت منه للشكر على النعم ، التي أنعم الله بها عليه ، فكانت في مقابلة النعمة ، فلا يستحق عليها ثواباً ، وإن حصل ثواب بفضل من الله تعالى ، وأما التكليف فليس لفرض ، ولا استحالة في كون الله تعالى يفعل لا لفرض كما سيأتي بيانه في مطلب تحليل أفعال الله تعالى بالأغراض .

العقاب على المعصية

العقاب على المعصية هو المؤاخظة على فعلها ، قالت المعتزلة إذا لم يصب العبد مما اختلفه من الكبار فإليه تاب عليها واجب ، لأن تركه يؤدي إلى التوبة ^(١) بين المطيع والمعاصي ، وهي تبيحه ، كما إذا سوى العبد بين عبديه المطيع والمعاصي ، وفي ترك العقاب أيضاً إغراء للمعصاة عن . . . أدى إلى عصيانهم ، حيث إنهم لا يعاقبون ، قال تعالى ﴿ لَمْ حَسِبِ الَّذِينَ ابْجَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ لِيُغْلِبَهُمُ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَهُمْ هَلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ : أَسْمَ وَهَمَّاهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ ^(٢) وبما عن ذلك بأن العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ، ولا في إسقاطه ضرر ، فله العفو عنه ، بل يحسن العفو كما في الشاهد ، ودعوى أن ترك العقاب يؤدي إلى الإغراء ممنوع ، لأن حصول التراب على المعصية أرجح من العفو عنها فلا يؤدي تجويز العفو إلى الإغراء .

الأصلح للمعد

قد انتبهت من المعضلة القول بوجوب الأصلح على الله تعالى ، وذكر الكتاتيون هنا أن المعضلة اختلفوا في هذا الموضوع من حيث فهمه للدين والدنيا ، فقال معزلة بفناء يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين والدنيا ، وقال معزلة البصرة يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين فقط ، واختلف الكتاتيون في بيان مرادهم ، فالذي يؤخذ من الدواي على العقائد المعضدة أن مراد الفريق الأول الأصلح في الحكمة والتدبير بالنظر إلى المعد .

وناقش عبد الحكيم بكلام نقله عن الجبالي ظاهريه أن الجبالي أغشكه والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى .

أما الفريق الثاني القائل يجب فعل الأصلح في الدين فقط ، ففسر انشيد الأصلح بالأنفع ، وقال إن الجبالي اعتبر الأنفع بالنسبة لعلم الله تعالى ، فأوجب ما علمه الله تعالى نفعه ، وبعضهم لم يختار ذلك .

فأنت ترى كيف اختلف الكتاتيون في بيان مراد المعضلة بالأصلح الواجب عليه ، وهذه هي غرر الظن أن منشأ هذا الاختلاف عدم الوقوف على بيان صحيح مقطوع به ؛ يدرج مذهب المعضلة ويعدده . ففكر الكلام وتثبت أخراجه ، لذلك يسمي غرض الطرف من الأدلة المذكورة ^(١) من الجانبين ، والاكتفاء بالكلمة التي كتبها الأستاذ المرحوم الشيخ محمد عده في حاشيته على أنه تعالى المعضدة ، فإني أظنها القول الفصل في هذا الموضوع . ^(٢) رحمه الله قد قطع البهتان بأن الواجب ^(٣) لا يجوز أن يكون مماثلاً في نفسه ، بل لا بد أن تكون

(١) الرجوع إلى كتاب شرح العقائد النسبية لمعرفة الأدلة التي سادوا نقل من المعزلة والاشارة في حله المسألة .

(٢) يقصد المؤلف بالواجب ، الله تعالى

مبنى الحكمة الثامنة ، وإنه ليس شيء مما يبرز في عالم الوجود بقاصر عن المصالح لولاه ^(١) لم تكن في الوجود ، بل ربما كان يحتل به نظام كل موجود كما يعلمه المحقق ، فإذا التفطنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح فقد ندرنا الحكمة بوجه ، وقد لا ندركها . فعلم إدراكنا لها لا يوجب عدها ، لما قد قام من البرهان . فقول المعتزلي يجب على الله الأصلح إن كان يريد به ما ذكرنا فنعلم ، ولا خلاف لأصحابنا معه ، خصوصاً الماتريدية لأنهم لا يجوزون العتب عليه تعالى ، وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعى المصالح على حسب ما نحن نفهمه وندركه ، فذلك ضرب من الجهالة ، كأنه يريد أن يضرب الله قانوناً لا يجوز الله تجاوزه على حسب عقله السخيف . وأظن أنه يريد أن يكون مراد المعتزلي بوجوب الصلح المعنى الثاني .

العوض عن الآلام

العوض عن الآلام هو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة الألم وما يجرى مجراه ككفويت المنافع .

فالت المعتزلة : أنهم الذي يلحق العبد إن كان جزاء له ^(٢) على سبب ارتكابه كآلم الحد لأجل شرب الخمر والزنا لا يجب على الله تعالى عوضه ، وإن لم يكن جزاء فإن كان من الله وجب العوض على الله ، وإن كان من المكلف فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطى الجني عليه منها عوضاً لإيلامه له ، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف الألم عن إيلامه ، أو تعويض الجني

(١) بقصد الإلزام بحمد عبده أن كل شيء وقع وحدته في هذا الوجود إما وجد لمصلحة وحكمة يندبها هاروي جل شأنه .

(٢) راجع في الوقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٩٨ .

عليه بما يوازى لإلامه . فوجوب العوض في حالتين : الأولى فيما إذا كان الإيلام من الله تعالى لا في مقابلة سيئة ، والثانية فيما إذا كان الإيلام من مكلف وليس له حسنة ، ولم يصرفه الله تعالى عن هذا التعدي .

استدل المحققة على وجوب العوض بأن تركه ظلم ، والظلم فيح على الله تعالى ، فيكون فعل العوض واجباً .

ويجاب عن ذلك بأن كونه ظلماً ممنوع ، لأن للظلم معين : أحدهما التصرف في ملك الغير ، ولا شك في انتفائه

والثاني وضع الشيء في غير محله ، والله تعالى حكيم لا يكون له وضع الشيء في غير محله .

تكليف ما لا يطاق

يحمل أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع :

الأول ما لا يطاق ولا يقدر عليه المكلف لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين ، وطلب المتناقض ، وإعدام القديم .

الثاني ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة لتعلق علم الله به ، لعدم وقوعه .

كحمل^(١) الجبل والطيران إلى السماء ، فإنه ممكن فهو من جنس ما تعلق به القدرة الحادثة ، لكن ليس من نوعه .

أما القسم الأول فالإجماع على أن التكليف به لم يقع ، والمشهور في النقل لا يجوز عقلاً أيضاً بالإجماع . وأما القسم الثاني فالإجماع قائم على أن التكليف به جائز وواقع ، وعلم الله بعدم الوقوع لا يؤثر في جعله غير مقدور عليه ، لأن ليس صفة تاتيه فلا يمنع التكليف به . وأما القسم الثالث فوقوع التكليف به لم يحصل ، ودليله الاستقراء ، فإننا تتبعنا التكليف فلم نجد من بينها فرداً من أفراد القسم الثالث . كذلك قوله تعالى ﴿ لا يكلّف الله نفساً شيئاً إلا ومساها به ﴾ يدل على أن التكليف الذي يقع ويحصل إنما يكون بما وسع العبد تحمله ، واختلفوا في جواز عقلاً ، فقالت الأشاعرة يجوز عقلاً ، وقالت المعتزلة والماتريدية لا يجوز عقلاً .

والخلاف في الجواز عقلاً فرع الخلاف في مسألة الحسن والقبح ، فالأشاعرة قالوا لا قبيح من الله تعالى ، فالعقل يجوز صدور التكليف من الله بهذا النوع وإن لم يقع ، والمعتزلة والماتريدية قالوا إن التكليف بهذا النوع قبيح ، يلزم ذاته ، فإنه لا يفعل القبيح ، فلا يجوز صدوره من الله تعالى .

وقال الكمال ابن المعام في التحرير إن الخلاف في مجوز التكليف بما لا يحقق ، وفي جواز تعذيب الناس لفظي ، لأن الأشعرى نظر إلى خيبر الله ، ويقطع النظر عما أهدى الدنيا العقل من أنه يتصف بالعدل الكامل ، ويؤيد ذلك أن الله تعالى يقول ﴿ لا يكلّف الله نفساً شيئاً إلا ومساها به ﴾ ، معصية بتصفاته الكاملة ، لا يكلّف الله نفساً شيئاً ، إنما يكلّف الله النفس بالسوء ، ولا شك أن الله تعالى لا يكلّف الله نفساً شيئاً إلا ومساها به ، لأنه مفرد بالتصريف ، في ذلك شره الله ، لا يجوز أن يكلّف الله نفساً شيئاً إلا ومساها به ، وأن يتصرف بالتعذيب .

(١) راجع في هذه المسألة شرح الأربع للشيخ أبي جاد ج ٨ ص ٢٠٠ وشرح المقاصد ج ٢ ص ١١٣ وما بعده .

الخاص . والمعتزلة والمتهزدي لو نظرا إلى ما نظر إليه الأسمري لوافاه ولم يوافقاه ، أما ما لحظه المعتزلة والمتهزدي فإنه يمنع تكليف ما لا يطاق ، وتعذيب الطالع ، لأن العدل والإحسان والحكمة يمنع من ذلك والله تعالى أعلم .

هل أفعال الله تعالى تعطل بالأغراض

قلت الأشاعرة أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالأغراض ، وذلك المذاهب يجب تعليلها بالأغراض (١) .

استدل الأشاعرة بمذاهبين : الأول هو فعل الباري لفرض لكان نقصا به . مستكسلا بذلك الفرض ، الذي حصل بسبب الفعل ، تكن التالي باقتل ، فعمل ما أدى إليه وهو كون فعل الباري لفرض ، وإذا بطل هذا ثبت نفيه ، وهو أن فعله لا يكون الفرض هو المطلوب . ومطلان التالي واضح : وأما للازمة لتعليلها : أن الفرض هو ما يوجب على الفاعل بحكمال ، فلو كان الفعل لفرض لحصل للباري بحكمال ، من أن الفرض فيكون كماله من غير وصفاته ، وهو نقص يستحيل أن يكون : ولا يقال غرضه تحصيله . القصد فلا يوجب التحصيل ، ويغير نفس ذاته بالاعتكاف بالذات ، لأنما هو القصد لا تكون غرضاً إلا إذا كانت تحصيلها أو بالضرورة للفاعل من تحصيلها . فمفهوم تكون نفس ذاته لا يوجب من نفس كماله .

المذاهب الثاني والفرض لباري . الثاني هو دفع الالزام . والله تعالى قادر على تحصيلها متى شاء . أو يتركها متى شاء . وهو تعالى . والمطل حال . فما أدى هو ركنه . فلو كان الفرض محتمل . شيئا للفاعل .

(١) وأجمع شرح الباندر . لتيسر الشرح . في ٢٠٩ ، وشرح القليل في ٢٠٩ .
١١٥ وما بعدها .

وقالت المحذلة أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد ، فهو لغرض ، لأن الفعل الذي لا غرض فيه عبث ، والله حكيم ، والعبث على الحكيم محال .

هذا ما ذكره معظم الكاتبيين هنا في مستند الفريقين فاستمع ما يأتي .
علم أن المحذلة والأشاعة والماتريديّة اتفقوا على أن الله تعالى فاعل بالاختيار . ولا يتحقق كونه مختاراً إلا إذا كان يرجح بإرادته أحد الطرفين على الآخر ، وهذا الترجيح لا يكون إلا بمقتضى خارج عن الذات وصعائبا ، وهذا للمقتضى هو الباعث للفاعل على الفعل من المصالح المترتبة عليه فلا يتحقق الاختيار إلا إذا كان هناك باعث ، بسببه ترجح الإرادة أحد الطرفين على الآخر ، حتى يقال إنه اختار هذا دون ذلك ، فإذا قصد غير ما رجع به كان عابثاً وسفهاً ، لأن العبث أو السفه هو العندول عن فعل جدير بأن يحصل ، وله غاية سامية ، إلى فعل ليس جديراً بالحصول ، وليس له غاية سامية ، وأعلم أيضاً أن الغرض يطلق لغة على الغاية العائدة إلى نفس الفاعل بكمال كما يطلق اصطلاحاً على الباعث على الفعل وهو بالإطلاق الثاني أعم من الأول ، لأن الباعث على الفعل قد يعود منه كمال على الفاعل ، وقد لا يعود منه كمال على الفاعل ، بل يكون متحضياً لكمال الغير فقط ، فرداً كان ذلك الغير أو جماعة .

إذا علمت كل هذا فاعلم أن الله تعالى يفعل الفعل لغاية ، وبذلك يهدف اختياره . وتلك الغاية تكون أسمى الغايات وأرقاها ، وبذلك يتلوه عنه العبث والسفه ، وتلك الغاية تكون معلومة ومتصودة ، وبذلك يتحقق علمه بجميع الأشياء وكونه حكيماً . ثم الواجب أن لا تعود تلك الغاية على ذات الباري بالكمال ، بل تعود إلى الغير لتكميله ، فإن كان المراد من قول الأشعري أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالفرض ، الفرض بالمعنى اللغوي فهو صحيح لا عيب عليه ، وإن كان المراد منه الباعث الذي يمتثل معنى الاختيار ، فهو بالكمال على غير الباري فهو غير مسلم ، لا يصح أن يقول به ، كذلك قولنا ،

يجب أن يكون فعل الله لغرض إن كان المراد منه الغرض اللغوي فهو باطل ،
يجب هذه ، لأن الله لا يستفيد كآله من غير ذاته وصفاته ، . إن كان المراد
الغرض الذي يعود على غير الباري بالإقبال فهو واجب القبول

وقال السمرقندي في الصحائف الإلهية الحق في هذه المسألة أن الله تعالى
قادر ، حكيم ، عالم ، ولا بد من الفعل أو الترك فيختار أولى الطرفين
وأحسنهما ، وتلك الأولوية لا تكون بالنسبة إلى الله تعالى ، بل في نفس الأمر ،
أو بالنسبة إلى العباد ، والفعل على هذا الوجه لا يتألى الكمال ، بل ذلك عين
الكمال ، وعلاقته عين النقص ، كيف لا ١٩ ولا خلاف في أن بعثة الأنبياء
عليهم الصلاة والسلام لاعتناء الخلق والحجة عليهم . وإظهار المعجزة
لتصديقهم ، فنكر التعليل منكر للنسبة ا هـ .

مباحث النبوة والرسالة

الكلام في هذا المبحث يتناول معنى النبوة والرسالة ، ومعنى النبى والرسول .
وكون النبوة مكتسبة أو حاصلة بفضل الله ، وكون الرسالة جائرة ، أو واجبة ،
أو مختصة .

معنى النبوة والرسالة

اختلف أهل السنة والفلاسفة في معنى النبوة والنبى ، فاقبال أهل السنة النبوة
إختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى ، يحكم شرعياً تكليفياً ، سواء أمر
بتنفيذ أو لا .

أما الرسالة فهي اختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى يحكم شرعياً
تكليفياً أمر بتأليفه ، والرسول إنسان بعته الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام
الشرعية ، وعلى هذا البيان يكون النبى أهم من الرسول ، وبجبة العموم هي أن
النبى يتزاحم مع اختصاص العبد بسماع الوحي من الله فقط ، سواء أمر
بالتبليغ أو لم يأمر ، وقيل إن النبى أهم من الرسول ، لكن بجة العموم غير ما
ذكر ، وهى أن النبى لا يشترط أن يكون معه كتاب ، أو شريعة جديدة ، أو
الرسول يشترط أن يكون معه كتاب أو شريعة جديدة .

ولهم إجماعاً متساوون ، فكل نبى رسول وكل رسول نبى ، ولا فرق بينهما
إلا من حيث الوصف الإضافى ، فمن حيث قال الله له إنا أرسلناك قبل له
سواء ، ومن حيث كونه أنبأ الخلق بالأحكام قبل له نبى ، وحيث تكون النبوة
والرسالة شيئاً واحداً .

من الأمور الغريبة ، والتخلق بالأخلاق الحميدة ، وكل هذا عرفوا النبي بأنه من اجتمع فيه خولس ثلاث ، يمتاز بها عن غيره .

المطلب أن يكون له اطلاع على المصيات الكائنة ، والماضية والآتية ، وليس هذا بمسجد ، لأن النفس مجردة عن المادة ، فلها شدة اتصال بالنفوس الفلكية التي تنفذ فيها الصور التي تحدث في عالم الناصر^(١) انجذاب إليها بواسطة أن كلا^(٢) مجرد عن المادة ، فتشاهد ما فيها من صور الحوادث ، بواسطة إرتسامها فيها ، كمرآة يحدى بها مرآة أخرى فيها نقوش ، فيعكس عنها إلى الأول ما يلقاها ، وحيث كان هذا ممكناً فاللافت أن لا يكون إلا لنفس صفت بواسطة الهلابة واتصفت بالنفوس المطهرة وهي نفس النبي .

الخاصة الثانية أن تظهر منه الحال عارقة للعادة ، مثل منع الماء وجريانها ، وذلك بواسطة صفاء نفسه فيسلطه الله تعالى على مادة الكائنات . فتصرف النفس فيها كما تصرف في أجزاء بدنه .

الخاصة الثالثة أن يرى للملائكة مصورة بصورة محسوسة ، ويسمع^(٣) كلامهم وحياً من الله إليه .

هذا هو المقبول عن الفلاسفة في الكتب التي بين أيدينا ، ويقال لهم في الخاصة الأولى إن كان المراد بها الاطلاع على جميع المصيات فأنتم لا تقولون باشتراط ذلك في النبي ، وإن كان المراد الاطلاع على بعض المصيات فهذا لا يختص به النبي ، لأنكم جوزتموه للمؤمنين والتاممين ، كذلك قولكم إن نفس النبي تتصل بالنفوس الفلكية كلام عظيم ، لم يؤيد بدليل قطعي ، فلا يعول عليه .

(١) هكذا في الطبع ، يبدو أنه خطأ مطبعي والصواب هي تحدث في عالم الناصر . وأجمع من المؤلف ص ٢٢٧ .

(٢) يقصد أن كلا من النفوس الفلكية ، والنفوس الإنسانية مجردة عن المادة .

(٣) وأجمع شرح للمؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢١٨ .

لما الخاصة التالية فهي مبنية على أن للنفوس تأثيراً في الأجسام ، وقد بطل هذا بالدليل القائم على أن المؤثر في الأجسام هو الله تعالى . وأما الخاصة الثالثة فيعطى لها أنكم لا تقولون بملائكة تترى ، بل الملائكة عندهم إما نفوس مجردة في ذاتها ، مصطفة بأجرام الأفلak ، وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ، وتسمى بالملا الأعلى وعلى كل فلا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام .

وترتب على الخلاف في معنى النبوة الخلاف في أنها مكتسبة أو موهوبة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده ، فلما عرفها الأشاعرة ومن سلك طريقتهم بأنها اختصاص العبد بسماع الوحي من الله تعالى ، وهذا الاختصاص يكون من قبل الباري قالوا إنها بمحض فضل الله تعالى ، ولما عرفها الفلاسفة بأنها صفاء ونجى للنفس إلى آخر التعريف السابق ، قالوا إنها مكتسبة ، ولزم هذا الرأي مفسد كثير ، منها تجهيز نبي في وقت واحد ، ومنها تجهيز نبي بعد محمد ، وهذا يترتب عليه تكذيب القرآن والسنة قال تعالى ﴿ ما كان محمد لهما أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً ﴾ (١) وقال ﷺ (لا نبي بعدى) (٢) .

الرسالة جائزة أو واجبة أو محتملة

قال أهل السنة إختصاص فرد من النوع الإنسان بجلبغ شرع الله تعالى لعباده نطق من الله ، ورحمة للعالمين ، لما يترتب على ذلك من المصالح التي لا تحصى . فالنطق من أفعال الله تعالى الجائزة ، فالرسالة في ذاتها محتملة .

(١) سورة الأحزاب الآية / ٤٠ .

(٢) صحيح مسلم ج ٤ ص ٤ طبع محمد تقي .

وقالت المعتزلة الرسالة واجبة على الله تعالى ، لأنها لطف ، وأمر بقرب العبد ^(١) من الطاعة ، ويعدّه عن المعصية ، والدلائل واجب على الله تعالى ، لأنه أصلح للعباد .

وقالت الحكماء النظام الأكمل الذى تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبی المبين لقوانين العدل فالرسالة لازمة . وقد علمت أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة مبنى على الخلاف فى مسألة الحسن والقبح ، واستلزام إتصاف الفعل بهما ثبوت حكم الله تعالى ، وأما الخلاف مع الحكماء فهو مبنى على الخلاف فى أن الله فاعل بالاعتبار ، أو بالإيجاب وسبق لك بيان الحق فى كل هذا .

المشكرون للنبوة

أما المشكرون للنبوة فطوائف : الطائفة الأولى لم تصرح بإنكار النبوة ولكنهم أنكروا نزول الملك ، والوحى ، والحشر والحساب ، والجنة والنار ، ولا شك أن إنكار ما ذكر تكذيب للنبي فى إخباره به ، فهو مؤد إلى إنكار النبوة ، الطائفة الثانية قالت إن ما جاء به النبي إن كان حسناً عند العقل ^(٢) ، فلا حاجة إلى النبي ، وإن كان قبيحاً فلا تقبله العقلاء ، سواء جاء به النبي أو لا ، ويقال لهذه الفرقة إن من الأشياء ما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبيحاً ، فيحتاج إلى النبي ليعين للناس ما خفى عليهم ، حتى لا يختلفوا . الطائفة الثالثة قالت إن الشرائع مشتملة على أشياء لا نائدة فيها للعبد ، كالصلاة والصوم والحج ، ولا منفعة فيها للمعبود ، وهذا عبث لا يليق بالحكيم . ويحجب عن ذلك بأن نفي الفائدة للعبد نكرة من الناظر عن المصالح المترتبة عليها ، دينية أو أخروية ، وقد بين هذا لـ

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٢٨ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٢٨ .

(٢) راجع شرح المؤلف للسيد ج ٨ ص ١٢٨ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٢٩ الطبعة السابقة .

أسرار التشريع . الطائفة الرابعة قالت إن صحة النبوة موقوفة على المعجزة ، والمعجزة لا يصح الاعتقاد عليها ، لجواز أن تكون سحراً ، فإن الكل خارق للعادة ، ويحجب عن ذلك بأنه سيأتى فى بحث المعجزة ما به يعرف الفرق بين المعجزة والسحر ، وقد ذكرت هنا شبه لطوائف من منكرى النبوة ، والظاهر أن هذه ليست طوائف وإنما هى أفكار لأفراد شذت فلا عيبة بها .

حاجة البشر إلى الرسالة

للنفس الإنسانية حالتان :

الحالة الأولى شأنها حين حلولها فى الهيكل الجسمانى .

الحالة الثانية شأنها بعد مفارقتها لذلك الهيكل التى نسميها موتاً ، وكلتا الحالتين إذا نظرت إليه ^(١) ظهر لك جلياً حاجة تلك النفس إلى الرسل ، وإليك البيان :

الحالة الأولى

خلق الله تعالى الإنسان ومن طبيعته أن أفرادَه لا تحصل ما يلزمها لبقائها وتتبع بمزايا الحياة ، وجلب الرغائب ودفع المكروه ، إلا بالاجتماع والتعاون فيعمل الواحد للمجموع ويعمل المجموع للواحد .

كذلك جعل عند كل واحد شعوراً بحاجة إلى سائر أفراد الجماعة ، فكيفك ديناً ؟ أن الإنسان لا يعيش إلا فى جماعة ، ما وهبه الله من آلة النطق ، فإنها

(١) هكذا فى المطبوعة وهو خطأ مطبعى والصواب إذا نظرت إليها .

خلقت لتصور المعاني في الأفكار ، وتأليف العبارات ، لاشتداد الحاجة إلى نظامهم . فالحاجة إلى التفاهم أكبر دليل على أن كل واحد من أفراد ذلك النوع في حاجة إلى الآخر ، وحاجة الأفراد إلى بعضهم تزيد وشكراً كلما كثرت مطالب الشخص في معيشته ، وفي تلك الحالة تمتد الحاجة من الأهل ، إلى القبيلة ، إلى الأمة إلى النوع الإنساني بأسره .

ولما كانت مصالح الإنسان لا تحصل إلا بمعاونة بعض أفراد له بعض .

ولما كان تفاوت أفراد في مراتب الإدراك والهمة ، والعزم ، الذي اقتضته طبيعته ، يؤدي إلى أن بعض الأفراد قد يحيد عن الصواب ، فيسول له نفسه الحصول على ما يبد الغر ، بضروب من الحيل ، ولا يقنع بالمعارضة ، بل قد يفتن في أنواع الاحتيال ، فلا يزال في سبيل حصوله على مرغوبه ، بسفك دم ، لو إلحاق أى نوع من أنواع الأذى ، دعت الحالة إلى نظام يحفظ أفراد الإنسان من ظلم بعضهم لبعض ، وحب الاستئثار لا يمكن أن تكون المحبة بين أفراد النوع التي ولدتها الحاجة الشديدة طريقاً لحفظ النظام ، لأن محبة أفراد الإنسان لبعضهم إنما هي للرغبة في الانتفاع ، وتحصيل ما تحبه النفس وثقل إليه ، وقد علمنا أن مراتبهم في الإدراك ، والهمة ، والعزم متفاوتة ، فحين أن يكون الكفيل بالنظام لذلك النوع أمراً آخر يقوم مقام المحبة .

وأجمع العقلاء من جميع الأمم على أن الذي يفرم مقام المحبة في حفظ النظام هو العدل .

العدل وهو التوسط بين الإفراط والتفريط ، عبر الكفيل بالنظام وحفظ حقوق الأفراد والجماعات ، ورفق الأفراد والأمم .

لما وكل وضع قواعد العدل إلى النافعين من أفراد الأمم ، وقد اختلفت مشاربهم وتفاوتت إدراكاتهم ، وتباينت رغباتهم ، ولم يستطيعوا سماعاً بمصالح العباد وحاجاتهم التي تتجدد بتجدد الأيام والليالي ، لما أتى بالفائدة المطلوبة ، فإنه لم يعرف في

تاريخ الإنسان أنه يخضع لرأى العاقل مجرد أنه صواب ، ولو أقام على ذلك من الأدلة ما هو أجل من الضرورات ، بل ربما دفعت الشهوة القائم بتنفيذ تلك القواعد والقوانين إلى مخالفتها ، والحط من حرمتها ، فوجب حينئذ لحفظ النظام في النوع الإنساني أن يكون الواضع لتلك القوانين قوة أسمى من قوة الإنسان ، بشر من نفسه بسلطانها عليه ، وقهرها له ، تصل تلك القوانين إليه على أبدي أفراد من البشر ، معصومين من الخطأ ، خصوا بمزايا تجعلهم أهلاً لأن يستبدوا من تلك القوة ويبدوا أفراد أنواعهم ، مؤيدين بمعجزات باهرة تدل على صفتهم وتخضع العقول لهم .

هؤلاء هم الرسل المرشدون الأمم إلى ما فيه صلاحهم في الحياتين ، لذلك كانت بعثة الأنبياء من أهم حاجات الإنسان ، وهي منه بمنزلة الروح من الجسد .

الحالة الثانية

يمتاز الإنسان عن باقي أنواع الحيوانات بأنه مفكر ، فالتفكير أمر ذاتي له لا ينفك عنه ، ومن هنا كانت النفس الإنسانية مستعدة لقبول معلومات لا تتناهى ، من طرق متعددة ، باحة عن أنواع الكمالات ، وعما يرفع شأنها ، وتتقوى به أنواع المضار ، فبارة تصل إلى معلومها بطريق الحسن ، وأخرى بطريق النظر وأخرى بطريق الإثم .

وقد وصلت بطريق الإثم إلى أن لما حياة أخرى ، بعد الحياة الدنيا ، تتمتع فيها أو تفشى ، وإن هذه الحياة نتيجة لازمة لأعمالها في الحياة الدنيا ، لا فرق بين أن تكون تلك الأعمال نية كالاعتقادات والمقاصد ، أو ببدنية كالتنوع العبادات والمعاملات ، هذا البقاء للنفس الإنسانية على طريق الإجمال لم يخالف فيه واحد من أرباب النظر ، وبما أن النفس الإنسانية مقطوعة على حب الاستطلاع وإزالة

المحجب ، التي تحول بينها وبين المعلومات والكمالات والذات ، فهي مبالغة إلى
تعرف هذا البقاء الأخرى على التفصيل ، وكيف يكون حالها إذا وصلت إلى
وكيف تنتدى إليه ، وهو غائب عنها ، ولو رجعت إلى ما بين أيديها بما تشاهد .
لا ترى فيه من المعالم ما تنتدى به إلى معرفة ذلك الغائب عنها على وجه تفصيل .
كذلك ليس في طرق التفكير ما تصل به إلى معرفة ما أعد لها في تلك الحياة
الباقية ، فليس عندها من قوة التفكير ما يوصلها إلى ذلك . فإذا كان حال
الإنسان بالنسبة إلى تلك الحياة الدائمة ما علمت ، وإن فكره لم يصل به إلى
يقين ، وليس في الشاهد ما يعين على الوصول إلى ما تشاق النفس الوقوف
عليه ، فليس من الحكمة أن يترك ذلك النوع الإنساني متخبطاً في ذلك الطريق
يحبط خبط عشواء .

لهذا اقتضت حكمة الحكيم الخبير ، رحمة بذلك النوع ، وتسهيلاً عليه ، أن
يجعل من مراتب الأنفس البشرية مرتبة يعد لها بعض من مصطفية من عباده ،
فيميزهم عن باقي أفراد النوع البشري ، بمزايا وكالات ، يلبقون معها لطفى المصون
والمعارف من وأهب الوجود ، بواسطة تلك ، أو بغير واسطة ، كما يلبقون للأمانة
على مكنون سره ، والاطلاع على ذلك المغيب ، الذي لم يصل إليه أفراد النوع
الإنساني ، ويمسهم بما سيكون من شأن الناس فيه ، ثم يؤمرون بإيجاد ذلك
النوع بما يلزمه في حق شاعقه ، رآه له مدخل في سعادتهم الأخرى ، وتشرع
التي تحاد هم سمرهم في تقويم نوسهم ، ثم يؤيدهم بما لا بدخل لهم في
البشر ، ولذلك تقوم به الحاجة يوم الإقراج برصد الربالة ، فيكونون بذلك
رسلاً من عند ربهم مبشرين ونذيرين .

الوحي وأنواعه وإمكانه ووقوعه

الوحي لغة الإعلام بالشئ سرّاً ، أعم من أن يكون إشارة ، أو كتابة ، أو رسالة ، أو إلهام ، أو كلام مخفى وهو بهذا المعنى لا يختص بالأنبياء ، ولا بأنه من قبل الله تعالى ، وأما في اصطلاح أهل الشرع .

فقد ذكرت له تعاريف ثلاثة : الأول باعتبار معناه المصدري وهو التعليم السري الصادر من الله تعالى إلى أنبيائه بواسطة أو بغيرها . والثاني باعتبار المعنى الحاصل بالمصدر ، وهو عرفان بحده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة . والثالث باعتبار كون المراد من الوحي الموحى به وهو كلام الله المنزل على أنبيائه عليهم الصلاة والسلام .

أنواعه

يجوز باعتبار المعنى المصدري إلى نوعين :

الأول تعليم بواسطة (١) ملك . الثاني تعليم لا بواسطة ملوك .

والتعليم بواسطة الملك يكون على أحوال : الأول أن النبي يرى الملك على صورته الأصلية ويتعلم منه ما جاء به إليه ، وهذا قليل جداً . الثاني أن يراه في صورة بشر كما رأى نبينا جبريل في صورة دحية الكلبي . الثالث أن لا يرى الملك عند شريح لا في صورته الأصلية ولا في صورة أخرى ، وإنما يسمع عند قدومه صوتاً خفياً ، أو شهيداً ، فيتعلم منه ، وهو يوفى أن ما ألقى إليه من عند الله تعالى ، وأما التعليم لا بواسطة الملك فينحصر في طريقتين : الأولى الإلقاء

(١) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبد ص ١٠٣ دار إحياء العلوم بيروت .

(٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبد الطيف السافق

في القلب مع تيقن النبي أن ما ألقى إليه من قبل الله تعالى ، الثال تكليم الله تعالى له من غير أن يراه ، كتكليم موسى عليه الصلاة والسلام .

ولأهل السنة هنا قولان في أن ذلك الكلام المسروع هو الكلام النفسي القديم الذي ليس بحرف ولا صوت ، أو هو كلام لفظي يخلفه الله تعالى ، بحيث يعلم سامعه أنه موجه إليه من قبل الله تعالى ، فعلى القول الثاني وهو أن للمسروع كلام لفظي يخلفه الله تعالى ، فالأمر واضح ، لأنه جار على الطريق المألوف من أن الكلام المسروع حروف وأصوات ، وعلى القول الأول وهو أن للمسروع الكلام النفسي القديم فلا بعد فيه أيضا ، لأن المفروض أن النبي قد عصى بمزايها لم توجد في غيره من أفراد نوعه ، وكانت نفسه بأصل فطرتها مسعدة لما لم تستعد له نفوس أفراد نوعه ، فلا مانع من أن يسمع الكلام النفسي بطريق غير مألوف لنا .

إمكان الوحي ووقوعه

أما إمكان حصول الوحي فمداره على أمرين : **الأول** استعداد نفس النبي لتلقي الوحي . الثاني وجود ملائكة تبلغ الوحي . أما استعداد نفس النبي لتلقي الوحي وعدمه من غير فكر وترتيب مقدمات فلا مانع منه ، بعد أن علمنا أن مراتب الإدراك في البشر متفاوتة ، وأن نفس النبي صفت بأصل فطرتها ، وعصها الله بكنائز هبتها لعلم حقائق الأشياء ، من غير أن تنفد بطريق مألوف خففهم صوت الملك ، وتقوى على مشاهدة صورته الأصلية ، وأما وجود الملائكة فقد دل عليه الكتاب والسنة الصحيحة .

وأما وقوع الوحي وحصول الرسالة فدليله يختلف بالنسبة للمشاهد للأنبيا والغائب عنهم ، لمشاهد لهم دليله تلك المعجزات ، التي شاهدها على أنبياءهم . وأما الغائب عنهم ، فدليله التواتر ، وهو مفيد لليقين حيث كان مستلزما للشرائط التي تحقق صدقه ، بخلاف ما يضعف الثقة به .

معنى الدين والتدين

الدين يطلق في اللغة على معان ، منها العادة والجزاء ، والسلطان والسيرة ، وفي العرف العام على القوانين والأحكام ، التي وضعت للعمل بها ، سواء كانت سلبية أو إيجابية .

وفي اصطلاح الشرع على الأحكام التي شرعها الله على لسان نبي من أنبيائه .
وأما التدين فهو التزام العمل بالأحكام التي وضعت للعمل بها .

أثر الدين والتدين في الحالة النفسية للشخص وفي تقدم العالم

في الإنسان قوة شهوية قد تخرج عن حد الاعتدال ، فتحملة على الانهماك في الشهوات ، والحرص على اكتساب الأموال من أى جهة كانت ، والجور والإفراط في طلب المحبوب .

وقوة غضبية إذا خرجت عن حد الاعتدال حلتها على الغدر ، والسعى في إيصال الإهزاء والشر إلى سائر الناس ، وتكون هاتين القوتين تلازمان الإنسان من مبدأ وجوده ، والغالب عدم اعتدالهما ، فبل اتصافه بالقوة العاقلة ، كان كبح جماحهما واعتدالهما محتاجاً إلى جهاد كبير ، ولو لم يكن في الإنسان سوى هاتين القوتين لا التحق بالحيوانات ، التي لا هم لها غير الحصول على ما يسببه ، واقتراض العير فيكون حيواناً بهيمياً ، أو وحشاً ضالماً ، وقد أراد الله تعالى أن يتميز الإنسان عن باقي الحيوانات بما يجعله أرق وصاحراً . . . إلهاماً عليها ، فوجه القوة المعتدلة التي لا يمكن عزم هاتين القوتين ، ووقفهما عند حد الاعتدال ، غير أن هذا " قد تعطل فيوصف صاحبه بجمود " . . . وصحة الفكر والتمييز ، وفي

تلك الحالة يصح أن تتغلب على القوتين : الشهوة والغضب ، يعتدل الإنسان في سيرة وتدبير شؤونه .

وقد نخرج عن حد الاعتدال فإما إلى الزيادة فيوصف الإنسان بأكثر والحيث ، وإما إلى النقصان فيوصف بالبلادة والعمى ، وفي كلتا الحالتين لا يمكن لهذه القوة التغلب على القوتين المذكورتين ، بل قد تساعداهما في الخروج عن حد الاعتدال ، فالتناس إذاً ليسوا في مرتبة واحدة ، وقواهم ليست متجهة إلى جهة واحدة ، فلا يحصى من اختلاف رغباتهم وميولهم ، ووقوع الخطأ من بعضهم ، فلو ترك الفرد شأنه ، أو الأمة شأنها تحصل ما تميل إليه ، فسطو على الأمة المجاورة لما خشع سلطانها لأنها تحب ذلك ، ويمتدى الفرد على عرض الغير فيفتك به حيث نفسه تنزع إلى ذلك ، ولا ضابط للفرد ولا للأمة ، ولو ترك الفرد شأنه ، والأمة شأنها ، لتضاربت رغبات الأفراد والجماعات ، واشتدت المحسومات في سبيل تنفيذ رغبة كل فرد أو جماعة ، وحيث تنتشر الفوضى ويختل النظام فتنفوت السعادة ، ويخفى سبيلها ، ولا سبيل لتحصيلها للفرد أو للجماعة إلا بوضع نظام ، والتزامه يقضى على رذائل تلك القوى ، ويحدد للإنسان الطريق الذي يسلكه ، ويضع الأجزاء التي تزجر الأفراد والجماعات عن الانغماس في تيار الفوضى والضلال ، وحيث يسعد الفرد بالتمتع بمزايا الحياة ، والأمن على نفسه وماله وعرضه ، من تمتدى الغير ، وتسعد الأمم بالاطمئنان على كيانها واستقلالها ، فالتدين أثر كبير في سعادة الفرد والأمة .

التوحيد أو الدين السماوي أفضل أنواع التدين

تفضيل بعض الأشياء على بعض خصوصاً إذا كان لها ارتباط بمصالح العباد وسعادتهم ، لا يكون صحيحاً ومسلماً إلا إذا قورن بنوع ثمرات كل ، وفوائده ، التي ترتب عليه ، فما رجحت ثمراته وكان أول بالمصالح ، يكون أفضل وأكمل ،

من مقابله ، فلمعرفة كون الدين السامى أفضل من الدين الوضعى ، أو العكس ، نقارن بين ثمرات كل ، فما كان أولى بمصالح النوع الإنسانى ، وأحسن لنظام الكون فهو الأفضل .

الدين الوضعى إما يعنى بتظيم شؤون الإنسان فى الحياة الدنيا ، بقدر ما تصل إليه قوى البشر ، فيضع المبادئ والقواعد لحفظ النفوس والأعراض والأموال ، وينظم طرق الحصول على ما فيه منفعة العامة ، والأفراد ، من زراعة وصناعة ، وغير ذلك ، كما أنه يرتب أجزاء لخالف تلك النظم والقواعد ، التى وضعت لذلك . ولأجل أن تكون القوانين والنظم كفيلة بالمصالح والسعادة ، لوحظ فى وضعها أن تكون نتيجة تفكير طائفة من المعلمين ، النافعين ، المحبين بشؤونهم ، وما يناسبهم ، غير أنه بجانب ذلك قد أغفلت القوانين الوضعية أمراً عظيماً ، هو أساس الامتثال والخضوع للقوانين التى تحدد للإنسان الطريق الذى يسلكه ، ذلك الأمر هو المطالبة بتطهير النفوس من الأخلاق المذمومة والأمراض الباطنية ، كالخقد والحسد ، والكبر ، وعقد أوامر الصلات بين الأفراد والجماعات التى أساسها المحبة ، وشعور الإنسان بسلطة القاهرة ، تراقبه فى السر والعلن ، واعتقاد كون الأعمال التى يعملها فى الحياة الدنيا طريقاً لسعادة دائمة أو شقاء دائم .

فسلطان ذلك القانون الوضعى على الظاهر فقط ، ولا سلطان له على القلوب القائدة . فضلاً عن ذلك فإننا نرى البناء من أفراد البشر ، يجهلون أنفسهم فيضنون الحدود والقوانين ، معتقدين أنها من أرق القواعد وأكملها بالنسبة لمصالحهم ، ولا يلتفتون أن يرتدوا عاتبين ، معتقدين أن ما وضع من النظم لم يأت بالفائدة المطلوبة ، بل نرى النابغ من هذه الأمة يقرر أن عمل كذا جريمة ، ن حين أن النابغ من الأمة الأخرى يبرهن على أن ذلك العمل ليس جريمة ، وإذا تنفى الكفر على أن عمل كذا جريمة يختلفون فى تقدير الجزاء ، وغير خاف أن ما ذكر من إغفال القانون الوضعى لما هو أساس الامتثال ، واختلاف الواضحين ل

بيان الجرائم أو أجزئتها ، يرشدنا إلى أن عقل الإنسان مهما كمل وارتقى لا يمكن أن يلم بجميع مصالح العباد ، ولا يهتدى لوضع ما هو كليل بالسعادة النامة .

لذلك كان القانون الوضعي مهما اختلف واضعوه ، وأجهداً فروعهم ، واختار الأنفع ، والأصلح ، قاصرةً وغير واف سعادة الأفراد والأمم .

أما القانون الإلهي فقد طالبنا أولاً بأساسه السندية ، وهو الإيمان الذي لا يتحقق على الكمال إلا إذا كان كل واحد من أفراد المؤمنين يتأخى مع من يشاركه في وصف الإيمان ، ويشد أزره ، وهذا لا يكون إلا إذا ظهرت نفس الإنسان من تلك الأدوار الباطنية ، كاللقد والخس ، وكان عنده الشعور التام بأن هناك سلطاناً ، تاماً غامراً ، يراقبها في السر والعلني ، فتخضع له أمام الناس وعلى الانفراد . ثم بعد أن يتحلّى الباطل ^(١) بذلك الإيمان الصحيح الكامل طالبنا القانون الإلهي بفعل أشياء ، وترك أشياء لمصلحة ترتب على الفعل والترك أحاط عليه ^(٢) بها ، ورتب أجزئة دينية أو أخروية على انتهاك المحرمات ، كما رتب سعادة أخروية على الامتثال والخضوع ، فسلطان الدين السماوي على الظاهر والباطن .

ومن هذا يتبين لك أن الدين السماوي أكمل من الدين الوضعي ، وأولى بطرق السعادة في الدنيا والأخرى ، ولو لم يكن في الدين الوضعي من القصور سوى أن المدين به إذا اتجهت نفسه نحو ارتكاب عظور ، وأمن من اطلاع القائمين بشؤون الحياة عليه ، بأن كان في مذابة أو كان في بيته لسارع إلى مباشرة المحظور ، لو توفقه بتجاهته من العقوبة ، لو لم يكن به سوى هذا الكلي قليلاً على ذلك القصور ، بخلاف المتدين بالقانون السماوي . فإنه وإن كان يفرط في بعض

(١) هكذا في المطبوعة وهو خطأ مطبعي :

(٢) في المطبوعة أحاط عليه وقصور ما

الأحباب يرتكب الشر ، ولكن عنده شعور بأن القوة القاهرة ترقبه في السر والعلن ، فالوازع معه دائماً لا يفارقه ، فإن خاطر بنفسه اليوم في ارتكاب المخطور فإنه يرجع إلى رشده غداً لو وثقه بأنه لا بد أن يجازى .

صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام

الرسول وسطاء بين الله تعالى وبين خلقه ، يقومون بتبليغ أوامر الله ونواهيه ووعده ووعدته ، وتعليم عباد الله ما خفى عليهم ، وكانوا في حاجة إليه كصفات الخالق جل وعلا وما يتعلق بالعالم الأخرى .

لذلك لزمهم من الصفات ما يحقق المقصود من إرسالهم ، ويدعو الناس إلى اتباعهم ، فيجب لهم الصدق ، وتبليغ ما أمروا بتبليغه إلى الخلق ، والفظانة وسلامة ألسنتهم ، مما تستغفر منه الأبصار ، وتستر منه الأنفوس السليمة ، والعصمة أو الأمانة . ويستحيل عليهم ضد هذه الصفات ، وهذه الصفات امتازوا عن بقية أفراد النوع الإنساني ، كما امتازوا بأن أرواحهم قد أمدّها الله بكمال عنايته ، فصنعت بأصل فطرتها ورقّت إلى أعلى الدرجات ، فكانت أملاً لأن تشاهد الملك بصورته الأصلية ، وأن تأخذ عنه الرحي ، وأن تسمع كلام الله . أما ما عدا هذا من الصفات فهم مساوون لباقي أفراد نوعهم . . . فيأكلون ويشربون ، ويفرحون ويألمون ، ويلحقهم الأذى من أعدائهم . . . يقتلون .

واليك شرح كل صفة مع دليله .

مؤاعلة عليه شرعاً ، ويتدرج تحته فردان . الأول مطابقة حكم الخبر للواقع بحسب الاعتقاد وإن لم يكن مطابقاً لما في نفس الأمر ، مثل قول النبي ﷺ (كل ذلك لم يكن) جواً بالقول ذي البدين ، (أقصرت الصلاة أم نسيتم رسول الله) حين سلم على رأس الركعتين في الصلاة الرباعية ، فإنه في الواقع ونفس الأمر حصل سهو من النبي ﷺ فسلم على رأس الركعتين ، ومع ذلك قوله ﷺ (كل ذلك لم يكن) صدق ، بمعنى أنه مطابق للواقع بحسب اعتقاد النبي ، فإنه كان يعتقد أنه أدى أربع ركعات ، ومثل هذا السهو لا يقدح في الرسالة ، لأنه ليس متعلقاً بدعوى الرسالة ، ولا بتبليغ الأحكام ، وإتلاء الأنبياء بالسهو في مثل هذا لا يخلو عن حكمة ، فقد عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهوه ﷺ في صلاته .

والثاني مطابقة حكم الخبر للواقع بحسب نفس الأمر ، مثل إخبار الأنبياء بأنهم أرسلوا إلى الخلق وبكل ما يتعلق بالوحي ، وأما الأنصص فهو لفرد الثاني ومثاله ما ذكر .

والصدق بفرديه ثابت للأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، غير أنه إن أريد بالمعنى الأعم فالمراد منه الصدق في جميع الأخبار ، لا فرق بين ما يتعلق بالوحي ودعوى الرسالة ، وبين ما ليس كذلك . وإن أريد المعنى الأنصص فالمراد منه الصدق في دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام فقط ، والذي تعرض علماء الفوحيد لذكره مستقلاً وإقامة دليل على إثباته هو هذا النوع . أما النوع الآخر وهو الصدق بمعنى مطابقة الخبر للواقع بحسب اعتقاد الخبر ندليل الأمانة أو العصمة شبهة .

دليل لبوت الصادق في دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام

لو لم يصدقوا لزم الكذب في خبره تعالى ، لكن كذب خبره تعالى محال فما

أدى إليه وهو عدم صدقهم حال ، وإذا استحال عدم صدقهم وجب صدقهم وهو المطلوب . ودليل الملازمة أن الله تعالى - المحموم بالمحصرة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عهدي في كل ما يبلغ عني ، وتصديق الكاذب في غيره كذب وإذا كان اللازم وهو كذبه تعالى محالاً فمستلزمه وهو عدم صدقهم حال ، فنقضه وهو صدقهم ثبت وجوباً وهو المطلوب .

تبليغ ما أمروا به

كما يجب للرسل عليهم الصلاة والسلام تبليغ الأحكام التي أمرهم الله بإصلاحها إلى الخلق .

والدليل على وجوب هذه الصفة لهم عليهم الصلاة والسلام ، أنهم لو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه للخلق لكننا مأمورين بكتان العلم ، لكن التالي باطل ، فما أدى إليه وهو كتمانهم للأحكام التي أمروا بتبليغها باطل ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو وجوب التبليغ . ودليل بطلان التالي أن كتم العلم ملعون ومتركب لما نهي الله عنه ، فلا يكون الكتمان مأموراً به ، قال الله تعالى ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾ (١) وأما دليل الملازمة فحاصله أنا أمرنا بالاعتناء بالرسل في أتوالمهم وأفعالمهم ، فلو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالكتمان ، وأيضاً لو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لضاعت فائدة الرسالة قال الله تعالى ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ (٢) أي لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه فكأنك لم تبلغ شيئاً من الرسالة .

(١) سورة البقرة الآية ١٥٩ .

(٢) سورة النحل الآية ٦٧ .

الفطانة

الفطانة هي حدة العقل وذكاؤه ، بحيث يتمكن المتصف بها من إلزام
بهاالفين ورد دعاواهم الباطلة ، وإفحام المعاندين .

والدليل على البوها للرسل عليهم الصلاة والسلام أنهم أرسلوا إلى الناس ،
ليبان الشرائع والأحكام ، وإقامة الحجج والبراهين على إثبات دعاواهم ، وإبطال
شبه المعاندين ، فلو لم يتصفوا بالفطانة لاتصفوا بضدها من البلادة أو الشفلة ،
ولو كانوا كذلك لما تمكنوا من القيام بما أرسلوا لأجله ، وحيثذ تضعف فائدة
الرسالة ، فلأجل أن تترتب على الرسالة ثمرتها وجبت لهم صفة الفطانة ، وأیضا
لو لم يتصفوا بالفطانة واتصفوا بضدها لكانوا ناقصين في العادة ، وهذا يخل
بمنصب الرسالة فيجب تنزههم عنه .

سلامة أبدانهم من الأعراض البشرية المنفرة

يجب أن تكون أجسام الأنبياء سليمة من كل ما ينفر من الاتباع والاجتماع
بهم كالجذام والبص .

لأنهم لو اتصفوا بشيء من ذلك لكان انزعاج الناس برآهم حجة للمنكر في
إنكار دعاواهم ، فضعف فائدة الرسالة ، لذلك كان الرسل من أشرف
الناس ، منزهين عن كل ما يخل بالمرؤية ، وكل ما ينفر إلى نقص في مراتبهم ،
وإن لم يكن معصية ، لأن شأن دئی الأصل ، أو ضعف بما يخل بالمرؤية أن
تأنف نفس العقلاء وتستكف عن اتباعه في أئتمره بزياده ، والافتداء به في
أقواله وأفعاله .

الأمانة أو العصمة

عرفها جمهور علماء التوحيد بأنها حفظ الله تعالى ظواهرهم وبيوتهم من فعل المشي عنه كالقتل والحسد ، أو هي لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على الخير ويحجبه عن الشر ، وعرفها الحكماء بأنها ملكة تمنع العبد من الفجور . وقالوا إن هذه الملكة تحصل وترسخ في النفس بسبب العلم بحبوب المعاصي ، وضائل الطاعات ، وتقوى في الأنبياء بتابع الوحي . والإعتراض على ما يستر عنهم سهواً والعقاب على ترك الأول ، ولا غارق بين المعنيين إلا من جهة أن الجمهور يقول إن العصمة من الله تعالى للأنبياء بالاختيار لا بالإيجاب ، والحكماء يقولون بالإيجاب وهو جوب كون محل الفعل مستعداً وقابلاً .

دليل ثبوت العصمة أو الأمانة

الذي ينوهم صدورهم عن الأنبياء من القبائح إما أن يكون منافياً لما تقتضيه المعجزة ، وهو صدق الرسول في دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام أولاً ، فالأول الكذب ، والثاني إما أن يكون شركاً أو معصية أخرى ، وهذا المنعصة إما أن تكون من الكبائر وإما أن تكون من الصغائر ، فالمعاصي التي ينوهم صدورهم من الأنبياء تنحصر في أمور الشرك ، الكذب ، وبقا أفراد الكبائر والصغائر . أما الشرك فلا يجوز صدورهم من الأنبياء لا قبل البثنة ولا بعدها ، عمداً أو سهواً ، والدليل على ذلك إجماع أهل الشرائع والمثلل على وجوب عصمة الأنبياء منه مطلقاً .

وأما كذب المستحيل صدورهم عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه ، كدفع الرسالة وتبليغ الأحكام قبل البثنة وبعدها ، ودليل إجماع أهل الأديان على ذلك ، أما صدورهم سهواً فالأكثر من علماء التوحيد على عصمتهم منه ،

وهو الحق الذي يجب على كل مكلف اعتقاده ، لأنه لو جاز الكذب في دعوى الرسالة وتليغ الأحكام ولو سهواً ، لارتفعت الثقة بأخباره المتعلقة بما ذكر وتطرق إليها احتمال الكذب ، وهفوت بذلك الغرض المقصود من البهثة .

وأما باقي الكبائر من قبل وغيره فقد أجمع علماء الكلام على عصمة الرسل من تصدعها بعد البهثة مطلقاً ، سواء أشعرت بخسة كالسرقة والزنا أولاً كالقتل ، وأما صدورها سهواً بعد البهثة فالحققون من علماء التوحيد على منعه ، لأنه لو جاز عليهم فعل الكبيرة ولو سهواً أو خطأ في التأويل لزم أن تكون تلك الكبيرة مأموراً بفعلها ، لأن الله تعالى أمرنا بالاعتناء بهم في أقوالهم وأفعالهم من غير تفصيل ، إلا فيما ثبت اختصاصهم به ، فلو صدر عنهم فعل الكبيرة ولو سهواً ، لكان فعلها طاعة مأموراً به ، مع كونها من الفحشاء والله لا يأمر بالفحشاء ، فيكون فعلها مأموراً به غير مأمور به ، وهو محال ، لأنه جمع التضييق .

أما صدورها قبل البهثة فإن كان موجباً للنفرة كالفجور بالأهماء أو مشعراً بالخسة كالسرقة فهو ممنوع بإجماع علماء التوحيد ، وإن كان غير ذلك كالقتل فقد جوز صدوره علماء التوحيد ، وبعضهم منع صدور الكبيرة قبل البهثة مطلقاً كما منعها بعد البهثة وهو الظاهر .

وأما الصفات فما كان مشعراً بخسة كسرقة لقمة نهج حيل صدوره منهم عمداً وسهواً قبل البهثة وبعدها ، لأن صدورها يوجب النفرة من اتباعهم وما لم يكن مشعراً بخسة فالتحقيق أنهم معصومون من تصدع بعد البهثة لا من صدوره نسباً ، وأما صدوره قبل البهثة عمداً أو سهواً فلم يتم دليل على منعه .

وجملة الكلام في ذلك أن الرسل معصومون من الشرك بل البهثة وبعدها عمداً وسهواً بالإجماع ، ومن تصدع الكذب فهما بمنلق بالتليغ بالإجماع ، وصدوره : رأ على التحقيق ، ومن باقي الكبائر بعد البهثة عمداً بالإجماع ،

وسهواً على التحقيق ومن المشرع منها بحصة ، ومن الموجبة لتفرد قبل البعث
عمداً ، لو سهواً بالإجماع ، ومن غير الموجب لذلك على المتمدن .

ومن الصفات المشعة بحصة قبل البعث وبعدها بالإجماع ، عمداً أو سهواً ،
وما لم يشعر بحصة فالتحقيق أنهم معصومون من تعدده بعد البعث أما قبلها فلا
دليل يمنع من صدور الصفة التي لا تشتر بحصة .

هذه هي الصفات الواجبة للرسول عليهم الصلاة والسلام ، ويستحل عليهم
ضلعها ويجوز في حقهم جميع الأعراض البشرية التي لا تحمل بالمرءة ، ولا تؤدى
إلى نقص في مراتبهم أو التنفير منهم .

ولإثبات هذه الصفات الواجبة للرسول على الإجمال نقول :

إذا نظر ذو العقل السليم إلى وظيفة الرسول وعلم أنه إنما بعث ليؤشد الناس
بقوله وفعله ، وإقراره للعمل إلى ما فيه سعادتهم عاجلاً وآجلاً ، وعرف أن غير
الطريق لانتقال قول الأمر هي مبادرته إلى فعل ما أمره به أولاً ، وعرف أن
الرسول مَلَكٌ بروحه التي طبعت على الطاعة والتفوق من المعصية ، بشر بحسبه
يستفيد من الملك بروحانيته ، ويفيد بنى الإنسان ببشريته ، وعرف أنه يجب
الاكتفاء به في أقواله وأفعاله متى علم كل هذا جزم بأن من لوازم الرسل التي لا
تنفك عنه ولا غنى له في أداء المظنرب منه عنها ، الصدق والبر ، والأمانة
وسلامة بدنه ، من المنفر ، وتبليغ ما أمر بتبليغه إلى الخلق .

وحيث قد علمت ما وجب للرسول فالواجب إتماماً للفائدة أن ننظر نظرة
إجمالية في الآيات التي وردت في كتاب الله تعالى ، حاكية لما وقع من بعض
الرسول وكانت بقائه ما تدرج صدور ديب منهم ، ونوفق بين الاستفادة منها
ذلك الذي قام عليه الإجماع أو قضى به الدليل العقل . من صفات الرسل
عليهم الصلاة والسلام

الآيات الواردة في آيتنا آدم عليه السلام

قال الله تعالى ﴿ ولقد آتينا آدم العلم والفضل ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين . فأولهما الشيطان عبا فأخرجهما مما كانا فيه ولقد أخطأوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مسخر ومتاع إلى حين . فخلق آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو الصواب الرحيم ﴾^(١) وقال تعالى ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ﴾^(٢) وقال تعالى حكاية عن آدم رجاء ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم نغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾ .

هذه الآيات بحسب ظاهرها والمتبادر منها تفيد أن الله سبحانه وتعالى نهي آدم عن الأكل من شجرة مخصوصة معينة ، (قيل هي شجرة الحنطة) وأن آدم أكل منها بعد النهي الموجه إليه من قبل الباري ، كما تفيد أن آدم اعترف بخطيئته ، وكذلك حواء ، وأنها طلبا من الله المغفرة فأرشدتهما إلى طريق التوبة فسلكاه ، فتاب عليهما ، فتوجه النهي إلى آدم عن الأكل من الشجرة منع له عن قربانها ، وتناولها منها بعد ذلك النهي خروج على هذا النهي ، وهذا امر عين الذنب . ولذلك صرح آدم مع زوجته بأنهما ظلما أنفسهما ، وجنبا عليهما وطلبا المغفرة من الله ، وصرح الله سبحانه وتعالى في آية أخرى بأن آدم سمى ربه ولأجل أن يتفق ما يستفاد من الآيات المذكورة ، مع ما ثبت بالعقل ، نقول إن آدم ارتكب ذنباً ، نكح : كان قبل البعثة ، لأنه ارتكبه قبل أن يكون له ولد يرسل إليه ، وكان نائباً عن المهد الذي قد أخذ عليه ، لقوله تعالى في حق

(١) سورة البقرة الآيات ٢٠ و٢١ وما بعدها .

(٢) سورة طه الآية ١٢١ .

وراجع في الإجابة عن هذه الشبهة شرح المؤلف ج ٨ ص ٢٦٩ وش ١ ص ١٠٠ للسعد

ج ٢ ص ١١٢ وما بعدها .

آدم ﴿فَسَىٰ وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عِزًّا﴾ فضلاً عن ذلك فهذا الذنب من الصغار ، وتمظيم الله تعالى لذلك الذنب واستعظام آدم له ، نظراً إلى علو شأنه ، ومزيد فضل الله تعالى عليه ، وإحسانه ، ومخالفة الحبيب على الحبيب شديدة ، وصدور الصغرة خصوصاً إذا كانت قبل البعثة مما يقدم في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما نفشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين . فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فصالحى الله عما يشركون﴾^(١) ، كثرت آراء الكائين على هذه الآية واختلفت مشاربهم ولم يستند واحد منهم في تأييد رأيه إلى رواية صحيحة في بيان معنى الآية ، وحيث إنه لم يرد بيان للآية عن النبي المصوم فالواجب الزكون إلى معنى لا تبو عنه الآية ، ولا يترتب عليه قدح في نبوة آدم عليه السلام وثب ما عناه من المعاني ، وإن قال به جمع ، وهذا هو المعنى الصحيح الذي لا غبار عليه ﴿هو الذي خلقكم﴾ جمعاً وحده ، من^(٢) أن يكون لغيره مدخل في إيجادكم ﴿من نفس واحدة﴾ هي آدم عليه السلام ، ﴿وجعل منها زوجها﴾ أى أنشأ زوجها من جنسها أى أنشأ حواء من جنس تلك النفس ، فكانت من الإنس لا من الجن ، وذلك لحكمة أشار إليها بقوله ﴿ليسكن إليها﴾ أى ليأنس بها وتطمئن نفسه إليها ﴿فلما نفشاها﴾ أى جامعها ﴿حملت حملاً خفيفاً﴾ وهو الجنين حال كونه نطفة ،

(١) سورة الأعراف الآية ١٨٩ وما بعدها .

وراجع ل الإجابة عن هذه القضية شرح المؤلف ج ٨ ص ٢٦٩ وما بعدها ، وشرح المفاتيح للسيد ج ٢ ص ١١٤ .

(٢) مكنا في الطروحة وهو أن الكلام ناقص ، وتصويب خلقكم جمعاً وحده من غير أنه يكون ... الخ .

لو خلقة لو مضفة ، فإنه لا تقل فيه ، بالنسبة لما بعده من الأطوار ، ﴿ فمرت به ﴾ أى استمرت على ما كانت عليه قبل الحمل من مباشرة شؤونها بدون ألم ولا تعب ، ﴿ فلما أثقلت ﴾ صارت ذات ثقل يكبر الحمل ، ﴿ دعوا الله وهما ﴾ آدم وحواء ﴿ فمن آتيا صالحاً ﴾ أى نسلأ سليماً من فساد الخلقة ، كنقص بعض الأعضاء فيكون صالحاً بمعنى سليماً صفة لموصوف مخلوف ، وهو (نسلأ) ﴿ فتكونون من الشاكرين ﴾ لك على تلك النعمة ، ﴿ فلما آتيا صالحاً ﴾ أى نسلأ كامل الخلقة لا نقص فيه ، والنسل الذى رزق به آدم صنفان : ذكر وأثنى ﴿ جعلنا له شركاء فيما آتاهما ﴾ أى جعل النسل الصالح الكامل الخلقة المكون من صنفين : ذكر وأثنى ﴿ شركاء فيما آتاهما ﴾ فصلى الله عما يشركون ﴾ أى تنزه الله تعالى عن إشراكهم .

وبان الآية على هذا الوجه الذى سمعته يجعل الشرك باقياً على المعنى المبادر منه ، ويجعله صادراً من نسل آدم ، لا من آدم وحواء ، وغاية ما يلزم على هذا الوجه أن لفظ (صالحاً) فى الآية الواقع صفة لنسل مخلوف حيث كان مفرداً ، فظاهر الحال يقتضى أن الضمير العائد إليه يكون مفرداً ، وقد عاد الضمير إليه فى قوله ﴿ جعلنا ﴾ وقوله ﴿ آتاهما ﴾ مشئى ، فيكون جاراها على خلاف الظاهر ، ولكن حيث كان القرآن عربياً ، واللغة العربية لا مانع فيها من لرجاع الضمير إلى الكلمة ، تارة باعتبار انظها ، وتارة باعتبار معناها ، وحيث كان النسل مفرداً باعتبار لفظه ، ومشئى باعتبار معناه ، لأن المراد منه صنفان : ذكر وأثنى فقد لوحظ لفظه فوصف بقوله ﴿ صالحاً ﴾ وهو مفرد ، وأعيد الضمير عليه مشئى لأن النسل مكون من صنفين ذكر وأثنى ، ولما كان كل من الصنفين يشمل أفراداً كثيرة أتى بضمير الجمع فى قوله ﴿ فصلى الله عما يشركون ﴾ ، وحيث غلب فى الآية بالنسبة لآدم ما يخل بهضمته .

لذلك كان حمل الآية على هذا المعنى أولى من الأوجه التى ذكرت هنا ، بل يكاد يكون متعمداً فلا تلتفت إلى ما نداء بعض القصاصين هنا ونسبه إلى حواء .

الآيات الواردة في سيدنا إبراهيم عليه السلام

قال لله تعالى ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن تبدل لي لأحسبن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون ^(١) .

وبما يفهم من لم يعرف صفات الأنبياء ومزاجهم من الله سبحانه وتعالى وما طلعت عليه نفوسهم ، من ظاهر هذه الآيات أن إبراهيم عليه السلام اعتقد ألوهية الكوكب ، ولما رآه قد غاب بعد أن كان ظاهراً ومضيئاً ، رجع عن اعتقاده ألوهيته ، فلما ظهر القمر ورأى حجمه أكبر من حجم الكوكب ، وضوءه أكمل اعتقد ألوهيته ، فلما غاب رجع عن اعتقاده ، فلما طلعت الشمس ورآها أكبر من الكواكب التي رآها ، وأقوى منها ضوءاً ، اعتقد ألوهيتها ، فلما أفلت وخابت تبرأ من الشرك ، واعتقد أن المعبود بحق هو الله سبحانه وتعالى .

ولما كان فهم الآية على هذا الوجه يصادم ما أجمع عليه أهل الشرائع والمثلل ، من استحالة الشرك على الأنبياء قبل البينة ، ومعدنها ، عمدأ وسهواً ، وجب صرف الآية عن ذلك الظاهر والمندول إلى طريق آخر يسلمه العقل ، لذلك نقول إن من طرق إلزام المخالف لك وإبطال قوله أن تتظاهر له بأنك تسلم ما قوله ، (وفي الواقع أنت لا تعتقد ولا تسلم له ما يدعيه ^(٢)) ، ثم تبين له ما يترتب على قوله من المفاسد ، أو ما يمنع من تسليمه ، وربما كان ذلك الطريق من أقرب الطرق إلى إقناع شخصك وإلزامه بالحجة .

(١) سورة الأنعام الآية ٢٦ وما بعدها ، وراجع في هذا الموضوع شرح المؤلف ج ٨ ص ١٧٠ وما بعدها ، وشرح المفاسد للسيد ج ٢ ص ١٤١ ففيها الإجابة عن هذا المضي .

(٢) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٧١ ، وشرح المفاسد للسيد ج ٢ ص ١٤٤ .

هذا الطريق هو الذى سلكه سيدنا إبراهيم عليه السلام مع قومه ، رجاء
 إيمانهم فكانه قال لهم سلمت لكم جدلاً أن الكوكب أو القمر أو الشمس إله ،
 ولكن قضى العقل بأن الإله ليس من جنس الحوادث ، فلا يتغير ، ولا يتصف
 بالأعراض ، فلا يوصف بالانتقال من مكان إلى مكان ، ولا بالظهور ثم
 الخفاء ، وبالعكس ، وهذه الكواكب قد اتصفت بذلك فلا تصلح أن تكون
 آلهة .

وفهم الآية على هذا الوجه لا تكون دالة على صلور الشرك من إبراهيم ، بل
 تدل على أنه ينهى قومه ، ويطلبهم بالتوحيد ، وقصر المعبودية على الله سبحانه
 وتعالى وحده .

وقال الله تعالى في سورة الأنبياء ﴿ وتالله لأعيدن أصنامكم بعد أن تولوا
 مدبرين . فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون ﴾ .

حكاية لما وقع من إبراهيم عليه السلام ، وحاصله أنه أقسم بالله ليجتهدن في
 كسر هذه الأصنام بعد الانتهاء من عبادتهم لها ، وخروجهم إلى عيدهم ، فلما
 خرجوا إلى عيدهم توجه إبراهيم إلى الأصنام ، ومعه فأس ، فأخذ في تكسرها
 جميع الأصنام فجعلها قطعاً ، ما عدا الصنم الكبير ، فإنه تركه ولم يتعرض له
 لينبئ لهم عند الحاجة التي وقعت بينهم وبينه لمعرفة كاسر الأصنام ، أن الأصنام
 لا تضر ولا تنفع ، ولو كانت تضر أو تنفع لأمكن لذلك الصنم الكبير أن يدفع
 الضرر عن غيره .

فهذا المستفاد صريح في أن الله أخبر بأن الذى تضر الأصنام هو إبراهيم
 عليه السلام .

ثم قال تعالى حكاية لما دار بين قوم إبراهيم وبينه ﴿ قالوا آئت لعلك
 بالحق يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ﴾
 ظاهر هذه الآية أن قوم إبراهيم لما استفهموا منه عن الفاعل لكسر الأصنام

أجابه بأن الذى كسر الأصنام هو الصنم الكبير ، وبناء على ذلك الظاهر
يكون أخبار إبراهيم بأن الفاعل هو الصنم الكبير غير مطابق للواقع ، لأن لم
تعالى قد أخبر بأن الذى جعل الأصنام قطعاً هو إبراهيم عليه السلام ، نكرو
كاذباً في ذلك الأخبار ، والمقل أحوال الكذب على الأنبياء .

ويجاب عن ذلك بأن أخبار إبراهيم ليس بكذب ، لأنه لم يقصد بها
الفعل الصادر عنه إلى الصنم ، وإنما قصد إثباته لنفسه مع الصنم بأن
الصنم لا يعثر ولا يفتح ، وهذا له نظير في المحاطبات العادية ، مثلاً إذا
كتب شخص كتاباً بخط جميل وكان مشهوراً بأنه يجيد الكتابة ، فقال له رجل
أمرى أو كاتب إلا أن خطه ليس بحسن أنت كتبت هذا فأجابه بقوله بل
كتبته أنت ، فإن غرض المجهب إثبات أنه كتب مع الاستهزاء بالسائل .
وهنا ندأ من أن كتابة الكتاب أمرها دائر بين المجهد للخط والعاجز ،
وحيث كان العاجز لا يصلح أن يكون مصدراً لها ، فيعين أن يكون الكاتب
هو المجهد للخط ، كذلك أمر كسر الأصنام دائر بين إبراهيم وذلك الصنم
الكبير ، ولا ثالث ، لأن كل القوم ما عدا إبراهيم يصفون الأصنام ويعظمونها
فلا يعثر منهم أحد عليها ، فيكون غرض إبراهيم عن قوله ﴿ بل لعلكم
تبهتهم ﴾ الاستهزاء بملك للصنم الكبير ، وإثبات أنه هو الذى كسرها ، لأن
هو الذى يقدر على ذلك ، ولذلك كان وقت نطقه بهذا الجواب قد خلق الناس
على عقده فتكون غيبة على ما يريد ، ويمكن أن يقال أنه كذب وقصده إبراهيم
ليوصل به إلى انتفاع القوم بأن الأصنام لا تضر ولا تنفع ، ولا يعثر الزنادقة
الكذب في هذه الحالة ، لأنه ليس متعلقاً بالرسالة ، ولا بتبليغ الأحكام ،
ووزن عليه مصلحة وهي إلزام هؤلاء القوم بالمصلحة ، فلا مانع من أن يصرح
إبراهيم عليه السلام ل مباشرته .

يقال الله تبارك وتعالى حكاية لما وقع من إبراهيم عليه السلام ﴿ فنظر نظرة في النجوم . فقال إني سقيم . فقلوا عنه مدبرين ﴾ (١) .

روى أن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يعظمون الكواكب ، ويحقنون أنها مصدر الخير والشر ، ويختلون لكل كوكب منها هيكلاً ، ويجعلون فيها أصناماً تناسب تلك الكواكب بزعمهم ، ويجعلون عبادتها وتعظيمها ذريعة إلى عبادة تلك الكواكب ، فجاء يوم عيد لهم وكانوا يخرجون فيه ، فأرسل ملكهم إلى إبراهيم عليه السلام يقول له : إن غداً عهدنا فاحضر معنا .

فراى أن الفرصة قد حانت لحصول ما عسى أن يكون سبباً لتوحيدهم ، فأراد أن يحذر عن الحضور على وجه لا ينكرونه عليه ، فنظر نظرة في النجوم أى تأمل نوعاً من التأمل كتأمل وتفكر الصديقين والصالحين في خلق السموات والأرض ولكنه أوهمه أنه يتأمل في أحواله التى تدل بزعمهم على حصول الحوادث فقال له إني سقيم ، أى مصاب بسقم وهو صادق في ذلك ، لأن كل إنسان لابد أن مصاب باعتلال المزاج أول سرهان الموت ، فلم يرتكب كذباً في ذلك الأخبار ، ولكن اتهم ظنوا أنه مصاب بالطاعون ، لأنه كان منتشرأ بينهم فحولوا عنه هاربين ، بخافة العدوى ، وقيل إن إبراهيم عليه السلام كانت تعرض له حمى في أوقات معينة ، فنظر في النجوم ليعرف هل ساعة تحرك الحمى عليه قد حانت ، فراى أن الساعة قد حانت ، فأخبر بأنه سقيم ، وكان قد حل به السقم فكان صادقاً في قوله ، فيكون النظر في النجوم لاستدلال بها على حلول الوقت ، وهذا لا شيء فيه ، وعلى هذا البيان لا يكون في الآية ما يشير إلى أن إبراهيم حصل منه كذب .

(١) الصالحات الآيات ٨٨ وما بعدها

ما ورد في حق موسى عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى ﴿ ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستطاله الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكره موسى لقتلى عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين . قال رب إلى ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم ﴾^(١) تفيد هذه الآيات على طريق الإجمال أن موسى عليه السلام دخل المدينة وهي (منف) ، كما نقل عن ابن عباس في وقت لم يكن دخوله متوقفاً فيه ، فوجد فيها رجلين يتحاران ، أحدهما من الطائفة التي شايهته في الدين ، وهي بنو إسرائيل ، والآخر من مخالفيه في الدين ، وهم القبط ، فطلب من كان من شيعته من موسى أن ينصره على عدوه ، فضرب موسى القبطي بكفه المضمومة أصابعها فقتل الرجل ، فقال موسى هذا من عمل الشيطان وتزيينه ، إنه عدو يسمى في إضلال غيوه ، بين العناوة وظاهرها ، ثم قال بعد ذلك إلى ظلمت نفسي بذلك العمل الذي ترتب عليه القتل فاغفر لي ذنبي فغفر الله له ، هنا هو ما تفيد الآية إجمالاً ، فتصير موسى بأنه ظلم نفسه ، وطلبه المغفرة من الله ، يدل على أنه ارتكب ذنباً ، وهذا بظاهره ينال ثبوت العصمة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولكن صريح الآية يفيد أن الذي حصل من موسى هو الوكر ، وهو الضرب بالكف مجموعة الأصابع ، وهو من الصفائر والقتل ترتب على هذا الوكر ولم يكن مقصوداً ، بل كان من قبيل الخطأ وارتكاب الصفائر التي لا تشعر بالحسنة لا يهل بالعصمة ، وكان أيضاً قبل البينة بدليل قوله ﴿ ففررت منكم لما خضعتكم فوهب لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين ﴾^(٢) وإنما ندم موسى بعد أن وقع منه الوكر ، وقال ﴿ إلى ظلمت

(١) سورة القصص الآية ١٥ . ١٦ (٢) سورة الشعراء الآية ١٠ .

نفس ﴿ لأنه ظهر له أن دفع الظلم قد يكون بغير الوكر ، فلم يتعين الوكر
طريقاً لدفع ظلم ذلك المعتدى .

وعلى هذا البيان لا يكون في الآية ما يؤخذ منه أن موسى ارتكب ما يخل
بالصحة .

ما ورد في حق يوسف عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى حاكياً لما وقع من يوسف ومن امرأة العزيز ﴿ ولقد
همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه ﴾ (١) قبل بيان معنى الآية يجب
معرفة ما يجري في النفس ، وما يدخل منه تحت التكليف وما لا يدخل .

الذي يجري في النفس خمس مراتب (١) الهاجس وهو ما يلقى في النفس
ولا يحول فيها . (٢) الحاطر وهو ما يلقى في النفس ويحول فيها . (٣)
حديث النفس وهو تردد النفس بين فعل الحاطر وتركه . (٤) الهم وهو توجه
النفس نحو الفعل والميل إليه . (٥) العزم والتصميم على الفعل .

جميع هذه المراتب لا يتناولها التكليف ، ولا مؤاخذه فيها إلا المرتبة الأخيرة ،
وهو العزم والتصميم ، فالهم حيث لا مؤاخذه فيه ، ولا يعد من اللنوب أصلاً
إن كان نحو معصية قال ﷺ (ومن هم بسيفه ولم يحملها لم نكتب عليه) .

وحيث فالآية تفيد أن يوسف توجهت نفسه نحو مخالفتها ومالت نحوها
بمقتضى الطبيعة البشرية كدجل الصائم في اليوم الحار إلى الماء البارد ، ولكن منه
من الجري وراء ما اقتضته الطبيعة البشرية من الانتفال من الهم إلى العزم أنه
رأى برهان ربه ، وحمته الباهرة الدالة على نهاية فبح الفتك بالأعرض وسوء

سبله ، ولذلك يقول الله تعالى ﴿ كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء ﴾^(١) السوء هو غيابة الميز أمر مصر ، والفحشاء هي الزنا ، ﴿ إله من عبادنا المخلصين ﴾ الذين أخلصهم الله تعالى واختارهم لطاعته .

ولم يكن أن يبان الآلة على هذا الوجه لا تنبو عنه التراكيب ، ولا المفردات ولا نصف فيه ، ويقطع ألسنة الطاعنين خصوصاً وأن هذه الحادثة كانت ^(٢) قبل البعثة والآلة لم تشتمل على اعتراف بذنب ولا تجاوز عنه .

فاحفظ بهذا البيان ولا تلتفت لما سطره بعض القصاصين في هذه الحادثة نهر من الإسرائيليات ، ولم ينقل من طريق يعتمد عليه .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ قالوا إن يسرى فقد سرق أخ له من قبل فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال أتم ضر مكانا والله أعلم بما تصفون ﴾^(٣) ظاهر الآلة يفيد أن إغوية يوسف نسبوا إليه السرقة ، ولم ينفها عن نفسه ، وسلموا أنها من الكبار المشرفة بحسة ، وهذا النوع أجمع علماء التوحيد على عصاة الأنبياء منه ، عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، ولكن ذلك الذي نسب إغوية يوسف إليه يحصل أن يكونوا كاذبين فيه ، وفي الواقع لم يسرق ، وبشير إلى ذلك قوله ﴿ أتم ضر مكاناً والله أعلم بما تصفون ﴾ ، وصدور الكاذب منهم جائز عقلاً ، لأن التحقير أنهم ليسوا أنبياء .

ويحصل أن يكون قد حدث أمر محرم سرقة ، وفي الواقع ليس يسرق ، فقد أخرج ابن إسحاق ، وابن جرير ، وابن أبي حاتم ، عن مجاهد قال كان أول ما دخل على يوسف عليه السلام في البلاء فيما بلغني أن عمته كانت تغتصب ، وكانت أكبر ولد إسحاق عليه السلام وكانت إليها منطقة أبيها ، وكانوا ينوازونها

(١) وأصح في ذلك شرح التفسير للسيد ج ٢ ص ٤٤ وكتب تفسير القرآن الكريم مثل تفسير الأكرسي وسننه الجليل على الجلالين .

(٢) سوا يوسف الآلة ٧٧ .

بالكبر ، فكانت لا تحب أحداً كحبها ليوسف ، حتى إذا نزع عرق وقعت نفس يعقوب إليه ، فقال يا أختاه سامى إلى يوسف فوالله ما أقدر أن يغيب عى ساعة ، فقلت والله ما أنا بباركته ، فدعه عندى أياماً أنظر إليه ، لعل ذلك يسلىنى ، فلما خرج يعقوب عليه السلام من عندها عمدت إلى تلك المنطقه فحزمتها على يوسف عليه السلام من تحت ثيابه ، ثم قالت فقدت منطقة أوى إسحاق ، فانظروا من أخذها ، فالتجست ثم قالت اكشفوا أهل البيت ، فكشفوهم ، فوجدوها مع يوسف عليه السلام ، فقالت والله أنه لسلم لى أصنع فيه ما شئت ، فأتاها يعقوب فأخبرته الخبر ، فقال لها أنت وذاك ، إن كان فعله فاسكه فما قدر عليه حتى ماتت إهد فهذا المروى صريح فى أن يوسف لم يسرق ، وجاء إخوته سارقاً باعتبار ما اشتهر بين الناس ، فإن صحت هذه الرواية فيها ، وإلا فهم كاذبون فى نسبة السرقة إليه ، فالآية حينئذ لم تدل على أن يوسف قد ارتكب ذنب السرقة .

ما ورد فى سيدنا داود عليه السلام

قال تبارك وتعالى ﴿ وهى أنذار نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب . إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تعطلوا واصلنا إلى سواء الصراط . إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال أكفلن بها وعرفى فى الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك بذي نجاؤه وإن كنت لنتى من الغافلين أيعمى بعضهم عى بعض إلا الذين آمنوا وهدوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود أنما نشأه فاستغفر ربه وعرى ذكراً ونبأ . فلهذا له ذلك وإن نه عندنا لزلزلى وسه . مآب كذا .

هذه الآيات بمجملتها تشير إلى قصة وحادثة تتعلق بسيدنا داوود عليه السلام وآخرين رتب عليها أن داود طلب المغفرة من الله تعالى فغفر الله له ما صدر منه .

وقد نقل الكاتيون على هذه الآيات روايات كثيرة في تعيين هذه القصة ، وفضلاً عن ذلك فهذه الروايات تؤدي إلى نسبة أمر لسيدنا داوود قام الليل العقل على عصمته منه ، كما أنها تؤدي إلى التجوز في لغة (١) النعجة ، بدون مقتضى ، فالواجب غض الطرف عن هذه الروايات حيث كانت تؤدي إلى ما ذكر ، والمصير إلى ما يعطيه ظاهر الآية ويتفق مع ما قصه به العقل .

روى أن داوود عليه السلام وزع أعماله على الأيام ونقص كل يوم بعمل فجعل يوماً للعبادة لا يشتغل بغيرها ، ويوماً للقضاء وفصل الخصومات ، ويوماً للاشتغال بشؤون نفسه ، ويوماً لوعظ بني إسرائيل وتخفيفهم من الضل وتزويجهم في النافع .

ففي يوم العبادة بينما كان في محرابه مشتغلاً بعبادة ربه منفرداً وحده دخل عليه قوم من الإنس متخاصمون مع بعضهم بغير استئذان ، ولم يكن دخولهم من الباب المعتاد ، بل تسلقوا سور محراب المسجد ونزلوا إليه ، والذي دعاهم إلى هذا التسلق أنهم أرادوا الدخول من الباب المعتاد فمنعهم الحرس للوجود على الباب .

لما رأى داوود منهم ذلك فرغ وظن أن مجيهم على ذلك الوجه الذي لم يؤلف وفي غير يوم القضاء يكون الحامل عليه في الغالب هو التعدي عليه ، فقالوا لا تخف نحن فوجان ، جاز بعضنا على بعض ، فاحكم بيننا بالحق ولا

(١) راجع في هذه الآيات تفسير الزمخشري ، وحاشية الجمل على الجلالين وكتاب شرح القامد

ولا تتجاوز ، وأهدنا إلى وسط طريق الحق بزجر الباغى عما سلكه من طريق
 الجور ، ورشاده إلى منهاج العديل ، ثم تصدى لشرح الحادثة التى جاءوا لأجلها
 اثنان ، فقال أحدهما يشير إلى الثانى ﴿ إن هذا أخى ﴾ فى الصداقة أو النسب
 أو الدين ﴿ له تسع وتسعون نعجة ﴾ هى الأتنى من الغنم ﴿ ولى نعجة
 واحدة فقال ﴾ صاحب العدد الكثير لملك النعجة الواحدة ﴿ أكلها ﴾ تحول
 لى عنها ، ﴿ وعزى لى الخطاب ﴾ جاء بجميع لم أتمكن من ردها ، فقال داود
 للآخر ما تقول فأقر بما قاله المدعى ووافقه ، ولم يحك فى القرآن اعتراف المدعى
 عليه لأنه معلوم من الشرائع كلها أنه لا يحكم الحاكم إلا بعد إجابة المدعى .
 بعد أن سمع داود كلام الخصمين قال للمدعى لقد ظلمك وتعدى عليك
 بطلبه ضم نعجتك إلى نعاجه ، هذا هو ما يعطيه ظالم الآفة ، ولا مقتضى
 للمعول عنه ، والذنب الذى طلب داود من الله أن يخرجه له هو ظنه فى بادئ
 الأمر أن القوم دخلوا عليه ليقتلوه ، حيث دخلوا فى غير يوم القضاء وبدون
 استئذان ، وتسلقوا سور المهراب ، فلما اتضح له أنهم جاءوا للتحاكم وبرز منهم
 اثنان لشرح قضيتهم رجع عما كان يظنه أولاً من أنهم يريدون قتله ، ورأى أنه
 ما كان يبنى أن يتعجل بذلك الظن ، استغفر منه من ذلك الظن الذى
 تعجل به ، فغفر له ذلك الظن ، ومثل ذلك الظن أن يمد ذنباً فى جانب
 سيدنا داود لعل منزلته وقربه من الله ، فغفر من الصغائر التى لا تغل بعصمة
 الأنبياء ، هذا هو الذى ينبى أن يفهم من الآية فلا تلتفت لغیره .

ما ورد فى حق سيدنا سليمان عليه السلام

قال تبارك وتعالى ﴿ ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب . إذ عرض
 عليه بالعشى الصافات الجياد . فقال إني أحببت حب الخير عن ذكر ربي
 حتى توارت بالحجاب . ردها على فطلق مسحاً بالسوق والأعناق ﴾ ^(١) .

معنى هذه الآيات على طريق الإجمال أن الله تعالى تفضل على داود فرزه سليمان المصنف بأنه كثر الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى ، والشاهد على أنه كثر الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى ، أنه كان يقتنى صنفاً من الخيل الجلباد ، فاسترضها من زوال الشمس إلى آخر النهار ليصلح من شأنها ما يحتاج إلى إصلاح ، حتى تكون معدة للارتفاع بها في طاعة الله سبحانه وتعالى ، فترب على ذلك أنه فاتته صلاة العصر ، فقدم على ذلك ، وقال ﴿ إلى أحببت حب الحور عن ذكر ربي ﴾ أي أثرت حب الحور منياً له عن ذكر ربي ، والمراد من الحور الذي أثره على ذكر ربه وهو الصلاة الاشتغال بأعداد الخيل للجهاد (١).

فالذي وقع منه أنه نسي عبادة لشفه بعبادة أخرى ، وهذا لا يقدح في العصمة ولم يمتد رضاه بذلك طلب إرجاع الحبل إليه ، ولما ردت إليه أَسَدَ يقطع سوقها ، وأعانها بالسيف قرباناً لله تعالى ، وكان التقرب بالحبل مشروعاً في دينه ، وقطع سوقها ليأتى ذبحها .

وقال تبارك وتعالى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا سُلَيْمَانَ عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾ قال رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الغواب ﴿١﴾.

ورد عن النبي ﷺ في كتاب البخارى تفسير هذه الآية وما : مضمون
ما ورد :

قال سليمان لأطوفن اليوم على سبعين امرأة من نسائي تأتي سنن. والله ما نأمن
بجاهد في سبيل الله ولم ينسب له شيء الله، خطاف على. الله ما لا امرأة
باحدة وجنت يوند عمر كامل الخلق، فأخذته القابلة ووضعت له كرمي

(١) راجع شرح النظام للحد ج ٢ ص ١١٥ .

(٢) سورة الأنعام ٣١ وما بعدها، وراجع في معنى هذه الآيات شرح المقاصد، نسخة ج ٢ ص ١١٥ ومصر كيب القصور مثل تفسير الأنورى.

سليمان ، وقال نبينا ﷺ فوالذي نفسى بيده لو قال إن شاء الله جاعدياً فرساناً ، فالذي حصل من سليمان هو تركه للمشيئة ، وهذا فيه تركت خلاف الأولى ، فعده سليمان ذنباً ، واستغفر منه ، وهذا لا يفسح في العصمة ، وهذا أظهر ما قيل في فتنة سليمان فلا تنظف لغيره مما سطر في بيان معنى الآية .

ما ورد في حق يونس عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى ﴿ وذا النون إذ ذهب مغاضياً فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين . فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك تنجي المؤمنين ﴾ (١) قد اشتمل هذا التركيب على جمل ظاهر ، يحتمل ما يجب تنزيه الأنبياء عنه ، أولاً قوله ﴿ ذهب مغاضياً ﴾ ثانياً قوله ﴿ فظن أن لن نقدر عليه ﴾ ثالثاً قوله ﴿ إني كنت من الظالمين ﴾ وربما تم ذلك الطاعتون بذلك الظاهر ، ولكن حيث علمنا ما يجب للأنبياء بالدليل المنقى وجب حمل الآية على ما لا يتناقض مع ما في الآية به العقل .

وهذا بيان معنى الآية من وجه صحيح لا تنبؤ عنه :

أذكر يا محمد صاحب البيت وهو يونس بن متى عليه السلام ، إذ ترك قومه غاضباً عليهم لبأسهم من إجابتهم دعوته ، لما رأى منهم الإصرار على معتقدهم مع طول دعوته ، فبين أن غضبه على التبتك لا على القوم ، فلهذا يرى عن ابن عباس أنه قال : إن يونس وقومه يسكنون فلسطين ، فغزاهم ملك وصي منهم تسعة أسباً ، فأوحى الله إلى أشعيا النبي عليه الصلاة

والسلام أن اذهب إلى حزقيال الملك وقل له بوجه خمسة من الأنبياء لتتال هذا الملك ، فقال أوجه يونس بن متى فإنه قوى أمين ، فدعاه الملك وأمره أن يخرج ، فقال له يونس هل أمرك الله بإخراجي قال لا ، قال هل سمعت لك ، قال لا ، قال يونس فههنا أنبياء غوي ، فألحقوا عليه فخرج معاضباً ، فأتى بحر الروم فوجد قوماً هيثوا سفينة فركب معهم ، فلما وصلوا للبحر (أى معظم الماء) تكفأت بهم السفينة وأشرفت على الفرق ، فقال الملاحون معنا رجل عاص أو عبداً آت ، ومن رحمتنا ^(١) أنا إذا ابتلينا بذلك أن نفرغ فمن وقعت عليه القرعة ألقيناه في البحر ، ولأن يفرق أحدنا خير من أن نفرق السفينة ، فافترعوا ثلاث مرات ف وقعت القرعة فيها كلها على يونس عليه السلام ، فقال أنا الرجل العاصي والحمد الآتي ، فألقى نفسه في البحر فجاء حوت فابتلعه ، فأوحى الله تعالى إلى الحوت (لا تؤذ منه شعرة فإني جعلت بطنك سجناً له ، ولم أجعله طعاماً لك ، ثم لما نجاه الله تعالى من بطن الحوت نبهه بالمرء أى القضاء الذي لا ستر له ، فأبى عليه شجرة من القرع يستظل بها وتأكل من ثمرها ، حتى اشتد ، فلما ست الشجرة حزن عليها يونس فقال له أتحزن على شجرة ولم تحزن على مائة ألف أو يزيدون ، حيث لم تذهب إليهم ، ولم تطلب راحتهم ، فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يخرج إليهم إلخ . القصة .

وسواء كان خروج يونس لغضبه من قومه ، أو من الملك ، فالخروج هجرة من غير أمر وإذن من الله سبحانه وتعالى ، والذي سهل له الخروج وتركه لقومه أو للملك هو ظنه أن الله تعالى لا يضيع عليه في اختياره الخروج ، وهذا بيان لما يجري مجرى تذاكر ليونس ، حيث إنه لم يخرج المصيبة بل لظنه أن الخروج مباح . وعلى هذا البيان يكون معنى ﴿ نلقاه ﴾ الآية نضيق ، ومن

(١) أي من رحمتنا وأميننا .

(٢) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٧٦ . من المقصد للسيد ج ٢ ص ١٥٩ .

فيه قوله تعالى ﴿ الله يسطر الرزق لمن يشاء ويقدر ﴾ وقبل معناه ظن أن لن تنقضى عليه بشيء ، مجازاة له على تلك الهجرة ، فكان ما كان من المسامة والحقام الموت ، ﴿ فنادى في الظلمات ﴾ أى في الظلمة الشديدة المتكاثفة في بطن الموت فهي كظلمات لشدته ﴿ لا إله إلا أنت سبحانك ﴾ أنزلك تنزيهاً لا تقا بك ﴿ إلى كئت من الظالمين ﴾ لأنفسهم ، حيث تركت الأفضل ، وهو انتظار الأمر بالمهاجرة إلى غير الأفضل ، وهو الخروج بدون أمر ، ودرجات الأنبياء الرفيعة تدعوهم إلى أن يعبروا عن ذلك الأمر الذى هو خلاف الأولى بأنه ظلم . وعلى هذا البيان فليس في الآية ما ينال عصمة الأنبياء .

الآيات التى وردت في حق سيدنا محمد ﷺ

قال الله تبارك وتعالى ﴿ ما كان لى أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض يهدون عرض الدنيا والله يهدى الآخرة والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ﴾ (١) .

ظاهر هذه الآية ربما يشعر بأن النبى ﷺ ارتكب خطأ ، يستوجب عذاباً عظيماً ، ولكن إذا وقفت على المعنى الصحيح للآية . . . بأنه عليه السلام لم يذنب ، وإليك بيان سب نزول الآية ليتضح . . . النبى تمام الإيضاح .

لما انتهى النبى ﷺ من غزوة بدر ، ورجع إلى المدينة . . . عذبت من

(١) سورة الأنفال الآية ٦٥ وما بعدها ، وراجع في بيان معنى هذه الآية شرح الترمذى للسمعاني ج ٢ ص ١٠١ وشرح كتب التفسير للعلامة الشافعى ج ١ ص ١٠١

أسرى الحرب ، فاستشار أصحابه فيما يفعله هؤلاء الأسرى فقال أبو بكر رضي الله عنه يا رسول الله : هؤلاء أهلك وقومك قد أعطاك الله إياهم ، وأنت تعلم عليهم ، أرى أن تستبقهم وتأخذ الفداء منهم ، فيكون ما أخذته منهم قوة على الكفار ، وعسى الله أن يهديهم بك فيكونوا لك عضداً ، وقال عمر بن الخطاب : يا رسول الله قد كذبوك وقتلوك ، وأخرجوك من بلدك ، وأرى أن تمكثني من فلان لقرب له فأضرب عنقه ، وتمكن حمزة من أخيه العباس ، وعليه من أخيه عقیل ، وهكذا حتى يعلم أنه ليس في قلوبنا مودة للمشركين ما أرى أن تكون لك أسرى ، فأضرب أعناقهم ، هؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادهم ، فقال عليه الصلاة والسلام :

إن الله يلين قلوب أقوام حتى تكون ألين من اللين ، وإن الله يشدد قلوب أقوام حتى تكون أشد من الحجارة وإن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم قال ﴿ فمن بعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم ﴾ ومثل عيسى حين قال ﴿ إن تعذيبهم لإبراهيم عباده وإن تعذبهم فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾ ومثلك : يا عمر مثل نوح قال ﴿ رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً ﴾ ومثل موسى قال ﴿ ربنا اطمس على أممناهم واشدد على قلوبه فلا يزونا ﴾ حتى يروا العذاب الأليم ^(١) ، وهذا مدح من النبي لأصحابه فقد جعل رأى أبي بكر في هؤلاء الأسرى شبيهاً برأى إبراهيم وعيسى في قوميهما ، وجعل رأى عمر في هؤلاء الأسرى شبيهاً برأى نوح في قومه وموسى في قومه ، من الحامل لكل على اختيار رأيه إلا إقرار الدين .

بعد ذلك قال النبي لأصحابه ما معناه أنهم اليوم في حاجة إلى المال ، واختار الفداء على القتل ، فنزلت الآية عتاباً للنبي ، ومعناها لا ينبغي لنبي أن يستنفي أسرى بدون قتل في مقابلة فداء يأخذها ، إلا بعد أن يذل الكفر ويقل حزبه .

هز الإسلام وتشر ، ويكون المسلمون في أمن تام على عقيدتهم ودينهم ورواجهم ، أنتم أخذتم مناع الدنيا والله يهد لكم ثواب الآخرة ﴿ والله عزيز ﴾ يعلم الغلبة لأوليائه على أعدائه ﴿ حكيم ﴾ يعلم ما يليق بكل حال ويحسمه بها ، ﴿ لولا كتاب من الله سبق ﴾ لولا حكم سابق من الله في اللوح المحفوظ ، وهو أن المجتهد لا يعاقب على اجتاده وإن أخطأ ، ﴿ لمحكم فيما أخذتم ﴾ لأصحابكم لأجل الذي أخذتموه من الفدية ﴿ عذاب عظيم ﴾ ولد قال كترو من علماء الأصول أن النبي يجتهد ويجوز عليه الخطأ كما يجوز على كل مجتهد من أمته ، غير أنه إذا اجتهد وأخطأ في اجتاده ينزل عليه الوحي بين له أن هذا الحكم الذي وصل إليه باجتهاده يقتصر على هذه الحادثة ، أما في المستقبل فالحكم غير ذلك .

فالأية حيدة ليس فيها إلا عتاب للنبي ﷺ على مبادرته إلى الاجتهاد فكان ينبغي أن ينتظر الوحي ، ومن قيل هذه الآية قرأ تعالى ﴿ عفا الله عنك لم ألفت لهم حتى تنبئ لشك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين ﴾ .

فإنها سبقت عتاباً للنبي على ترك الأولى ، به تأخير الإذن بالتخلف لطلبه ، فإنه لو أخر الإذن لم بالتخلف لظهر كذا . . . واقتضوا على رؤوس الأنبياء ، وكان إذن النبي لم بالتخلف بناء على . . . وكان الأولى له انتظار الوحي .

قال تعالى ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول نبي إلا إذا نسي الشيطان في نسيه فليسبح الله ما ينسى الشيطان إنه يسر الله آياته والله حكيم عليم ﴾ .

- (١) سورة التوبة الآية ١٣ ، وراجع شرح التفاسير . . .
(٢) سورة الماعن الآية ٥٢ ، وراجع في الإسالة من هذه الآية . . .
١٥٠ وتفسير ابن كترو لهذه الآية .

ذكر بعض المفسرين في سبب نزول هذه الآية أنه لما نزلت سورة (والحم) اشتغل النبي بقراءتها على الصحابة ، فلما وصل إلى قوله تعالى ﴿ يا أيها الزاهمون اللان والعزى ﴾^(١) أجرى الشيطان على لسانه (تلك الغرائق العلى رب شفاعتهم^(٢) لترجى) ، فلما سمعت قرش بذلك فرحت فرحاً شديداً وقالت إن محمداً قد مدح آلهتهم .

بعد هذا نزل جهيل على النبي وقال له . قد تلوت على الناس ما لم الله عليك ، فحزن النبي حزناً شديداً ، فأنزل الله لتسليه قوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ... الآية ﴾ .

وقد ارتضى هذا بعض الكاتبين وصار يرتكب التأويل في بيان معاني الألفاظ ، حتى خرج عن الطريق : زيادة .

والذى عليه المحققون أن هذه . حجة من وضع الزنادقة ولا أصل لها ، فإن النبي ﷺ معصوم فيما يتعلق بالتلخيص عن الزهادة والنقص ، والتغيير والتبديل . عمداً أو سهواً ، قال تعالى ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ ومرر نمام العصاة أن لا يتسلط عليه الشيطان في التبليغ ، وإلا لأدى إلى تطرق الشك واحتياان الكذب والغلط في كل ما يسمه

ومعنى الآية على الوجه الصحيح :

وما أرسلنا رسولا قبلك بشرع جديد ، كإبراهيم وموسى ، وعيسى ، أو بيا جديداً لشرع جاء به رسول قبله ، كأنبياء بنى إسرائيل ، إلا إذا غنى عن قومه ألقى الشيطان في قلوب هؤلاء القوم الوسواس ، التى تنفرهم من الله .

(١) هكذا في المطبوعة والمصروف لما وصل إلى قوله تعالى ﴿ يا أيها الزاهمون اللان والعزى ﴾ وحاشا الله الأخرى ﴿ ... الخ

(٢) هكذا شفاعتهم في المطبوعة ، وبراءات : وإن شفاعتهم لترجى ، أو وإن شفاعتها لترجى راجع شرح القامد للسيد ج ١ ص ١٤٦ .

ما يهتد به ويطلبه منهم ، وهو الإيمان ، ولكن إذا أراد الله هدايتهم أزال تلك الوسوس التي ألقاها الشيطان في صدورهم ، ووفقهم لإدراك الحقيقة ، وإجابة النبي فيط طلب ، فالتسخ نحو الوسوس وإزالتها ، وإحكام الآيات التوفيق للصواب ، فالآية نزلت تسلياً للنبي ، لبيان أن كل مصلح لابد وأن يلاق في طريقه عقبات ، تكون حاجزاً بينه وبين مطلوبه ، لكن إذا لاحظته عليه اللطيف الخبير ذللت له تلك العقبات ، حيث كان رائده المصلحة .

وشرح الآية على هذا الوجه الذي لا تعسف فيه ، تندفع تلك الشبهات التي تحمل بالعصاة ، فيجب التعويل عليه ، وطرح ما عداه ، وإن قاله فلان ونصدي لمأيدته فلان .

قال تعالى ﴿ وَإِذْ يَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَهْوَى أَنْ تُخِشَاهُ فَلَمَّا قُضِيَ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَ وَلَكِي لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ۝ ١١ ۝ ﴾ .

ذكر بعض الكتّابين في تفسير هذه الآية ما حاسله : تبنى رسول الله يد ابن حارثة وكان متزوجاً زينب بنت جحش ، فتوجه رسول الله يوماً إلى بيت زيد فأم محمده ووجد زوجته زينب ، فلما نظر إليها قال سبحان الله سبحان خالق النور ، تبارك الله أحسن الخالقين ، ثم خرج فلما جاء زيد أحببته زوجته بهلما الذي حصل ، فقال لها لعلك وقعت في قلب رسول الله ، فهل لك أن أطلقك حتى تتزوج بك ، فقالت أخشى أن تطلقني ولا تتزوج لي ، فجاء زوجها إلى رسول الله وقال له أتريد أن أطلق زينب ، فقال له أمسك عليك زوجك واتق الله ، قال هذا بحسب الظاهر ، وفي الواقع : به الطلاق والتزوج بها .

هذا الذى ذكر فى معنى الآية تضمن أسراً : أولاً أن النسي قد أثرت عليه الشهوة ففزع لها وتنى أن يطلق نهد زوجته .

ولما آتاه أظهر خلاف ما أضمره فإنه كان يود طلاق زوجها لها ، ومع ذلك يقول له أسك عليك زوجك .

لأن الله ارتكب الحسد حيث تمنى زوال نعمة غيره ، وهى قطع الصلة التى بين نهد وزوجه .

هذه الأمور التى تضمنتها هذه القصة المحكية تفدح فى المعصية ، بل تحل بالمروية والشرف ، فإن فيها التمرىض بامرأة نهد ، وإظهار الميل إليها من طريق غنى لى غية زوجها ، كما بنىء عنه قوله سبحانه خالق النور تبارك الله أحسن الخالقين فإنه يؤول لى الصجب من فرط جمالها ، وفيها حسد نهد على تلك الزوجة وتنى زوال تلك النعمة عنه .

وفيها الخضوع لسلطان الشهوة ، هذا الذى لا يوجد إلا فى البهائم وما كان على شاكلتها .

وفيها وصفه بالنفاق حيث أظهر خلاف ما أبطن .

وحيث كان هذا غيلاً بالمعصية وجب رده وطرحه ، وعدم النظر إليه ، واسمع معنى الآية وسبب نزولها على الوجه الصحيح الذى لا يصادم ما قضى به القتل ولأنه القتل الصحيح :

تنى رسول الله نهد بن حولة ، وكان التبنى معاداً بين العرب ، وتزوج نهد نهد بنت جهمش وكانت قاصداً للمهر عليه بشروطها وحلو نسبها ، فكان يشكو للنس ما يحصل منها .

حسب ذلك نوى الله لى النسي بأن نهداً سيطلق زوجته ، وستكون زوجاً لك ، ولحكمت لى ذلك أن يعنى للناس أن التبنى ليس كالبنوة الحقيقية ، فيجوز

للإيمان أن يتزوج مطلقاً من تيمه ، ولا يجوز له أن يتزوج مطلقاً به ، بعد هذا الوحي كان يأتي نهد إلى النبي ﷺ ويقول يا رسول الله إنها لا تزال تصدر وصال حتى ، إلى أنهد أن أطلقها ، فيقول له النبي أمسك عليك زوجك واتق الله في شأنها ، كان يقول هذا مع كون الوحي نزل عليه بأن نهداً سيطلقها ، ولكنك ستزوج بها .

والحامل له على ذلك القول مع كون الوحي نزل عليه بما يحصل ، فهو في حل من الإحصار بالحقيقة ، إنه رأى لو أظهر الوحي الذي نزل عليه من أن نهداً سيطلقها وأنه سيتزوج بها ثقيل عليه من قبل أعدائه أنه تزوج مطلقاً من تيمه ، فزلت الآية كتاباً له تقول ﴿ وإذ تقول للذي أتعلم الله عليه ﴾ تنفيقه للإسلام ﴿ وانصت عليه ﴾ بالثبني ، وضمه بالثبني ﴿ أمسك عليك زوجك ﴾ ، ولا تطلقها ﴿ واتق الله ﴾ في أمرها ﴿ وتخطي في نفسك ما الله مبده ﴾ نسر على الناس أمراً سيظهره الله وهو أن نهداً سيطلقها ، ولكنك ستزوج بها وتخاف من اعتراض الناس عليك ، وتعلم إن محمداً تزوج زوج ابنة ، والحال أن الله تعالى أحق بالحشية والخوف وهذا محط العتاب من الله عليه .

وكأنه يقول له : كان الأول بك أن تسكت أو تظهر الأمر للناس ، فإن طلاق نهد لزوجته وتزوجك بها لحكمة عظيمة الشأن ، سيترب عليها نشر ، كبر أشارت الآية إليه في قوله تعالى ﴿ فلما قضى نهداً منها وطراً ﴾ حاجته ﴿ زوجها كما لكى لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم ﴾ صيغتها زوجة لك يا محمد لأجل أن لا يكون على المؤمنين ضيق في تزوج أزواج أمهاتهم بالثبني ﴿ إذا قضوا منهن وطراً ﴾ إذا طلقهن وانقضت عدتهن ، فإن لم يزل رسول الله أسوة حسنة ^(١) .

(١) رُجم على شرح هذه الآية تفسير ابن كثير ، وتفسير الأكرسي لنسخ لك المصنف .
شرح القامد للسعد ج ٢ ص ١٤٦ .

هذه الآية على هذا الوجه لا يندح في العصمة ، لأنه لم يقع من النبي إلا ترك الأول ، بل يقع مع ما قضى به العقل ، فيجب التوصل عليه وعدم النظر إلى غيره .

وقال الله تعالى ﴿ إنا لصاحك لك فصحاء مينا . ليظهر الله لك ما تقدم من ذلك وما تأخر وهم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً . وينصرك الله نصراً عزيزاً ﴾ (١) قد ذكر لفظ المغفرة في هذه الآية وهو يشعر بارتكاب ذنب ، ولكن إذا سمعت معنى الآية زالت تلك الشبهة .

﴿ إنا لصاحك لك فصحاء مينا ﴾ إذا يصرنا لك قهرك للكفار ، وانتصارك عليهم بمكائدة الحروب ، واتخاذهم موارد الخطوب ، وتحمل المشاق لمصلحة ترتب على ذلك ، وهي نواك السعادة الأخروية والسعادة الدنيوية غير عن السعادة الأخروية بقوله ﴿ ليظهر لك الله ما تقدم من ذلك وما تأخر ﴾ فإن المغفرة هي السر ، لو تجاوز عن المؤاخلة ، ويلزمها قبول الله للعبد المغفور له ، ورفع درجاته في الآخرة ، فتكون المغفرة مستعملة في لازمها ، وهو السعادة الدائمة والقرينة على ذلك استحالة المعنى الحقيقي ، فإن الدليل قائم على عصمة النبي من ارتكاب الذنب ، وأما السعادة الدنيوية فمقبر عنها بقوله ﴿ وهم نعمته عليك ﴾ بإعلاء الدين وانتشائه في البلاد ، واستجابة دعائك في طلب فتح مكة وغزو ، ﴿ ويهديك صراطاً مستقيماً ﴾ ويرشدك إلى الطريق السوي في تبليغ رسالتك إلى قومك ، وإقامة حدود الشرائع ﴿ وينصرك الله نصراً عزيزاً ﴾ بخل وجوده مثله ويصحب مثاله .

وقال تعالى في سورة (الضحى) ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ فاصر النظر والإدراك إلى ظاهر هذا التركيب ظنوا أن النبي كان حائداً عن الطرفين المجادة ، مائلاً عن الحق ، نهاده الله إليه . ومنشأ ذلك انطباع عدم الإحاطة

(١) سورة فتح الآيات الأولى منها .

بمدلولات الألفاظ ومعانيها ، التى تستعملها العرب فيها ولو كان عندهم علم بمدلولات لألفاظ ، وعلم بما يجب للأنبياء من الصفات ، التى يحزم العقل بشيئها لهم لسهل عليهم الأمر وأدركوا الحقيقة .

ولبيان معنى الآية على الوجه الصحيح نقول : الضلال أنواع ، ضلال انشرك وضلال الهوى ، وضلال الطريق :

قام الدليل العقلى وإجماع أهل الملل على أن^(١) الشرك مستحيل على الأنبياء قل البعثة وبعده ، عمداً وسهواً ، فبطل لإرادته ، وحل الآية عليه ، وقام الدليل العقلى على أن صدور الكبار من الأنبياء مستحيل ، فلا تصح إرادته من الآية وحملها عليه ، فلم يبق إلا النوع الثالث وهو ضلال الطريق فيجب حمل الآية عليه وحيزه نقول :

إن النبى ﷺ نشأ بين قومه ، مطبوعاً على التمسك بالكمالات والبعد عن كل ما يشعر بخسة ، أو نقص فى الإدراك أو عدم مروية .

ومن كان هذا شأنه تنوق نفسه دائماً إلى السعى فى المصالح العامة . ولنظر فيما يرفع شأن قومه وعشيرته ، فكانت نفسه تتطلع إلى انتشار الأئمن . ومنه الدعاء والبعد عن كل ما يشين بالخلق .

هذا النبى المتصف بهذه الأوصاف نظر فى الناس ، فرأى منهم التمسك بعبادة الأصنام مع كون العقل السليم ينفر من هذا بمجرد النظر .

ورأى التمسك بدين النصرانية مع كونه دين توحيد ، وقد حاد عن الطريق الجادة ، فخلط دينه بما فيه شائبة الشرك ، كذلك وجد التمسك بدين اليهودية .

هذه الطوائف الثلاث تباينت في معتقداتها وأخلاقيها واستعدادها فالرسول إلى طريق يناسب هذه الطوائف جملة مع ذلك التباين ليس من السهل . هذا كان النبي يفكر دائماً في سلوك طريق ينقل به هؤلاء الناس من تلك الغفلة إلى ما فيه صلاحهم ، فكان يخلو بفار حراء كي تصفو روحه ، ويتصل بالخالق اتصالاً تاماً ، حتى يرشده إلى الطريق الموصل . ولا زال هكذا إلى أن طلعت عليه خمس النبوة ونزل عليه جبريل وبين له الطريق الذي يسلكه ، فوالت تلك الحجة ، وجعلت يكون معنى قوله تعالى ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ ووجدك متحيراً في الطريق الذي تسلكه لهداية هذه الطوائف ، فهداك إلى الطريق الذي أرشدك إلى جبريل عليه السلام .

وهنا الآية على هذا الوجه الذي سمعته ليس فيه شيء يحل بعصية النبي ﷺ .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ أم نشرح لك صورك . ووضحنا عنك وزرك . الذي أنقض شهرك . وطمعنا لك ذكرك . فإن مع العسر يسراً . إن مع العسر يسراً ﴾ .

ربما يفهم الناظر إلى ظاهر قوله تعالى ﴿ ووضحنا عنك وزرك ﴾ أن المراد من الوزن الذنب ، كما هو بعض إطلاقاته ، فتكون الآية دالة على أن النبي لو تكب ذنباً وعافاه الله من المؤاخلة به ، وهذا يناه ما ثبت بالدليل البين وهو العصمة لهذا تقول ليس الأمر كما ظن ذلك الناظر إنما الآية سبقت . الحكاية ما كان عليه الرسول في مبدأ أمره وما آل إليه أمره فيما بعد .

كأنني سميت مبدأ الأمر شديداً على النبي حين مقابلة الملوك ، نظراً لعدم العهد به . قبل ، حتى كان النبي يلعب إلى أهله عقب الوحي ويقول (زلزلت زلزالتي) ، وكان نشر الدعوة في مبدأ الأمر متعسراً ، لعدم عهد قومه بملك لمن الجليل ، وانحصار النبي بالدعاية إليه من بينهم .

ثم تغير الحال بعد ذلك فحصل عند النبي إلف بالسُّلُك وتمكن من نشر الدعوة ، فشبه حاله بحال رجل حمل شيئاً ثَقِيلاً على ظهره ثم وضعه .
لأنَّك أنه قبل وضع ذلك الشيء عن ظهره يكون مثلاً متعباً ، وبعد وضعه في ظهره يزول الألم والتعب .

كذلك النبي بعد أن كان في مبدأ الأمر يلاقى شدائد في تحمل الوحي ، ونشر الدعوة أبدله الله سبحانه وتعالى راحة بعد عناء ، وسراً بعد عسر ، ﴿ فَإِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ .

وعلى هذا البيان فليس في الآية ما يحمل بعصمة النبي ﷺ . هذه هي الآيات التي رقت عليها وأظن أن بيانها على هذا الوجه لا يجعل للطاعنين سبيلاً .

النج الذي اتجه الرسل في الدعوة

وهداية الأمم التي أرسلوا إليها

علمت فيما سبق في بيان حاجة النوع الإنساني زل الرسل أنهم من الإنسان بمنزلة الروح من الجسد ، وأن بعضهم حاجة من حاجات العقول البشرية ، فلم تحصل رسالة أي نبي إلا وكانت الحاجة إليها ماسة ، والضرورة إليها دافعة .

هذه الحاجة هي تطهير الأرواح من دنس الشرك والتدليل ، وإلزام بها إلى أهل الدنجات ، فالرسالة إذاً من النعم التي تفضل الله ﷻ على ذلك الإنسان ليوجه بها عن باق الكائنات .

فأول عمل قام به الأنبياء مع أممهم هو إرشاد العقول إلى أن الإله الذي يجب أن يُعبد ، وتلجأ إليه في حاجاتها هو الله سبحانه وتعالى ، المنفرد بالتصرف والإحرام والإبداع ، المتصف بالكمالات ، المنزه عن النقائص ، الخالف

[illegible]

هذه الشؤون المذكورة اشترك جميع الأنبياء في دعوة قومهم إليها ، وإن حصل اختلاف فإلما هو في كيفية العمل ، قال تعالى ﴿ واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا . وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضيا ﴾ ^(١) . وقال تعالى عن لسان إبراهيم ﴿ رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ليخني ربنا وهبل دعاء ﴾ ^(٢) وقال تعالى عن لسان موسى ﴿ قال إلى عبد الله أتاني الكتاب وجعلني نبيا . وجعلني مباركا أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا . وبرا بوالدي ﴾ ^(٣) .

-
- (١) سورة مريم الآية ٥٤ وما بعدها .
 (٢) سورة إبراهيم الآية ٤٠ .
 (٣) سورة مريم الآية ٣٠ ، ٣١ .

المعجزة

الكلام على هذا المبحث ينتظم عادة أمور :

الأول : مفهوم المعجزة وشروطها .

الثاني : بيان إمكانها .

الثالث : بيان كيفية دلالتها على صدق الرسل .

الرابع : الفرق بينها وبين الكرامة ، والفرق بينها وبين السحر ، وابتكار غير المؤلف في العادة .

الخامس : بيان أقسامها .

مفهوم المعجزة وشروطها

للمعجزة : أمر يدل على تصديق الله تعالى للمدعي في دعواه الرسالة ، ولها شروط سبعة لابد منها في تحقق كون ذلك الأمر معجزة .

الأول : أن يكون ذلك الأمر ضلأً لله تعالى لا لغواه ، بمعنى أنه ليس من متعلقات قدرة العباد ، فيشمل القول كالقرآن ، والفعل كتبوع الماء من بين أصابع النسي عليه السلام ، والترك كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم ، ومخرج بيها الشرط الكرامة فإنها من متناول قدرة العباد ^(١) كما يأتي عند الكلام على الفرق بينها وبين المعجزة .

(١) هذا الكلام يخالف المشهور عند علماء الكلام من أن الكرامة أمر يدرك للعبادة بظهوره لله على يد رجل ظاهر الصلاح ، فالكرامة من فعل الله تعالى ، مثل المعجزة ، والفرق بينهما أن المعجزة تظهر على يد من يدعي النبوة تصديقه ادعواه — أما الكرامة فلا يدعي صاحبها أنه نبي ولا أنه ولي ، وإنما تظهر على يده تكريماً له .

وإنما اشترط كون المعجزة فعلاً لله تعالى ، لأنها إما أنى بها لتدلل على صدق الرسول في قوله : إلى مرسل من الله تعالى إلى العباد فهى مصدقة له في قوله ، وتصديق من الله تعالى لرسوله في دعواه الرسالة ، لا يحصل بما ليس من قبله (١) ، فوجب أن تكون فعلاً لله تعالى . فليست مما تتعلق به قدرة العباد بإرادتهم ، بحيث يأتون بها متى شاؤوا ، كسائر أفعالهم الاختيارية ، ولا بما ينظر بالتعميم ، ولذلك أمر الله تعالى نعام رسله أن يجيب من اقترحوا عليه الآيات بقوله تعالى : ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾ (٢) فهى من شئونه تعالى بحره على أيدي الرسل متى شاء ، إما بغير كسب كالقرآن ، وعصا موسى ، وإما مع كسبه (ما) منهم يأتونه بإذنه ، ليس له من التأثير في عرق العادة إلا الضرورة ، كرمى نينا عليه السلام المشركين بقبضة من الرمل ، أصابت أعينهم مع ذلك ، وهدمهم عنه ، واختلاف أوضاعهم وحالاتهم عند الرمي !! وذلك لله تعالى ﴿ وما وصيت إذ وصيت ولكن الله رضى ﴾ (٣) ومن هذا القبيل .
براءة : بكسبه ، والأبرص ، وإحياء الموتى .

الشرط الثاني : أن يكون ذلك الأثر خارقاً للعادة ، أى عادة الله سبحانه تعالى في إيجاد الكائنات من وسط المسببات بأسباب تناسبها .

وإنما اشترط كونه خارقاً للعادة ، لأنه إذا لم يكن خارقاً للعادة لا يكون دالاً على الصدق ، كما إذا قال : معجزتي طلوع الشمس كل يوم ، وبلو الزهر في فصل الربيع ، فإنه ليس خارقاً للعادة ، فيمكن للكاذب أن يدعى الرسالة ويحصل ما ذكر دليلاً على دعواه ، وهو ليس بنبي في الواقع .

(١) القسم في لفظ (قبله) راجع إلى الله تعالى ، ولذلك قال : فوجب أن تكون أى معجزة فعلاً لله تعالى .

(٢) جود الآية رقم ٢٠ من سورة المائدة .

(٣) جود الآية رقم ١٧ من سورة الأنعام .

ويخرج بهذا القيد السحر ، والشعوذة أو الشعيرة فإن السحر له قواعد يستفاد منها ملكة يقتلر بها على أنمال غريبة بالنظر لمن جهل السبب ، كذلك الشعيرة أو الشعيرة وهي : خفة في اليد : بواسطتها يرى الشخص أشياء كما يرى الشيء الحقيقي ولا حقيقة لها في الواقع ، فيخيل للإنسان أن رأس فلان قطعت ، وأعيدت ، وأن التراب صار دراهم . وهذه في الواقع مرتبطة بأسباب لو علمها الناس ما كانت غريبة في بابها ، فهذه وما مثلها تخرج بهذا الشرط ، لأنها ليست عارقة للعادة ، بل هي مرتبطة بأسباب تتناسب مع مسياتها . ولجهل كثير من الناس بتلك الأسباب كانت غريبة في نظرهم ، ومن هذا التقيل كثير من المخترعات الحديثة : كالسيما ، والفاكي (الفونوغراف) ، والراديو ، والبرق .

الشرط الثالث : أن تتعذر معارضته ، لأنه لو أمكن معارضة ذلك الأمر لأمكن للكاذب أن يدعي النبوة وأني بأمر مماثل ما أزل به الرسول .

الشرط الرابع : أن يكون ظهور ذلك الأمر على يد مدعي الرسالة ، فلو ظهر على يد غيره لم يكن معجزة .

الشرط الخامس : أن يكون ذلك الأمر الخارق عوائقاً للمطلوب حصوله ، فلو قال : معجزتي إحياء الموتى ، فحصل من يده عارق آخر كنتي الجبل لا يكون دالاً على صدقه في دعواه الرسالة .

الشرط السادس : أن لا يكون مكذباً له ، فلو قال : معجزتي أن ينطق هذا الضب ، فنطق مكذباً له لا يكون ذلك النطق دالاً على صدقه ، بخلاف ما لو قال : معجزتي إحياء هذا الميت فأحياء فكذبه ، فإن التكذيب لا يخرج الإحياء عن كونه معجزاً ، لأن المعجز هو الإحياء وقد حصل ، وأما التكذيب فقد صدر من (١) شخص هو مختار في أن يصدق الرسول أو يكذبه .

(١) زاد الحق كلمة (فقد) لينفي التردد . — الكلمة موحودة في الطبعة .

الشرط السابع : أن لا يكون ذلك الأمر المعجز متقدماً ^(١) على الدعوى ، لأن التصديق قبل دعوى الرسالة لا يعقل ، وما حصل لبعض الأنبياء قبل دعوى الرسالة ، مثل تظليل الضمام لنينا ^{عليه السلام} ، وتكلم عيسى في المهد ، نهر من قبل الإلهام وتأسيس النبوة ، فيجب في ذلك الأمر المخارق أن يكون مقارناً لدعوى الرسالة ، ويخسر التأخر إن كان الزمن يسيراً يعتاد مثله ..

إمكان المعجزة

قال علماء الكلام : المعجزة من الأمور الممكنة ، وليست من نوع المستحيل عقلاً ، قالوا : إن إمكانها ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال ، وشذ عن هذا نفر قليل ، وقالوا إن المعجزة من قبيل المستحيل لأنها على مقتضى بيانكم أمر غارق للعادة .

ونجيز فروع الأمر المخارق للعادة مسفطة وقوية ^(٢) ، لأنها لو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً ، وماء البحر دهنأ ، وأوان البيت رجالاً ، وهلم جرا ، ولو جاز ذلك لأدى إلى الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالتشريع .

إذ يجوز حيث أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المتفرقة أشخاصاً مماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة ، كما يجوز أن يكون الشخص الذي تطلب منه دهنك غير الذي عليه الدين وهكذا .

رحبت كان نجيز خرق العادة مؤدياً إلى مثل هذه المفاسد فهو ممتنع ومستحيل .

(١) راجع شروط المعجزة في شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٢٢ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٢٠ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٢٢ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٢١ وما بعدها .

والجواب عن شبهة هذا الفريق : أن معنى كون المعجزة خارقة للعادة أنها مخالفة للسبب الطبيعي ، المعروف في إيجاد الحوادث ، وفيما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا في إيجاد الكائنات ، وهذا لم يتم دليل على استحالة ، بل دلت الحوادث الكونية على وقوعه . كما يشاهد من الحوادث التي يقول عنها العلماء ، إنها من فئات الطبيعة فذلك الأثر الخارق إذاً من قبيل الممكن .

وكونه مخالفاً لناموس الطبيعة ، وورط المسببات بالأسباب لا يضر ، ولا يخرج عن كونه ممكناً .

لأن الذي ربط المسببات بأسبابها الخاصة بها هو موجد الكائنات ، فليس من المنتع عليه أن يضع نوايس خاصة بخوارق العادات ، وإن كنا لا نعرفها . على أننا حيث نجزم بأن صانع الكون قادر مختار بوجوده من الكائنات ما يشاء لإيجاده . فبالضرورة نجزم بأنه لا يتمتع عليه أن يحدث الحادث على أي هيئة وأيها لأي سبب إذا سبق في علمه أن يحدثه كذلك ، حيث كان من الممكنات ، ومن متعلقات قدرته .

وأما ما ذكر من لزوم تجويز انقلاب الجبل دعياً إلى آخر الأمثلة المذكورة فيقال فيه : إننا نجزم بعدم الانقلاب استناداً إلى الحس : وفي شهادته ، كما في المحسوسات فإننا نجزم بحصول الجسم المعين في المكان معين جرمًا مطابقاً للواقع ، لا نتطرق إليه شبهة لكونه محسوساً ، وهذا لا يمنع من تجويز عدمه بالنظر إلى ذاته ، ولا بنفيه ، لأن الجزم بالحصول مانساعده ، وتجويز عدم باعتبار الذات .

فكذلك تجويز الانقلاب عقلاً لا يمنع من القطع بانزيم بأنه لا انقلاب ولا تغير ، فلا يؤدي إلى مفاسد تغل بالتشريع أو غيره .

كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسل

جمهور علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق الرسول في دعواه أنه رسول الله إلى خلقه ، لا فرق في ذلك بين الموجودين في زمن الرسول ولفتيه ، وقال فريق : المعجزة لا تدل بيقيناً على صدق الرسل .

وقال فريق آخر : المعجزة لا تدل على صدق الرسل إلا بالنسبة ^(١) لمن شاهدها أما من لم يشاهد المعجزة فلا تكون دالة على صدق الرسول بالنسبة إليه .

شبه الفريق الأول

استند هذا الفريق في إنكاره دلالة المعجزة بيقيناً على صدق الرسل إلى شبه كتيبة :

منها : احتمال كون المعجزة من فعل المدعى للرسالة لا من فعله تعالى ، فلا تكون بمنزلة التصديق من الله له .

ولا مانع من اختصاص نفس هذا المدعى من بين سائر المخالفات بالقدره على الإتيان بالأمر المعجز الخارق للمادة ، لأننا إن جربنا على أن النفوس البشرية متخالفة في الماهية : قال بعض العلماء . فمن الجائز أن تكون نفس هذا المدعى من النفوس الماهية ، فتقدر على ما لا تقدر عليه النفوس غير العالية . وإن جربنا على أن نفوس البشرية متساوية في الماهية (وهو المشهور) فيجوز أن تكون نفس هذا المدعى للرسالة أقوى إدراكاً ، وأصفى من النفوس البشرية

(١) راجع إليه السيد خورشيد ج ٨ ص ٢٢٨ .

الأخرى ، فيمكن لصاحبها أن يفعل ما يعجز عنه غيره ، كذلك يجوز أن يكون للدعى ساحراً ، فيمكنه الإتيان بأفعال غريبة بواسطة السحر .

ومنها احتمال استناد ذلك المعجز إلى بعض الملائكة أو الشياطين ، فإن الملائكة تقدر على الإتيان بأفعال غريبة فلا مانع من أن يظهر الملك من الأفعال الخارقة للعادة ما يعجز عنه البشر على يد مدعى الرسالة .

وكذلك الشياطين تقدر على أفعال غريبة ، فلعلها أظهرت من الأفعال الغريبة ما لا يقدر عليه البشر لإغواء الناس .

ومنها احتمال أن لا يكون ذلك الأمر خارقاً للعادة وإنما هو عادة متبدلة أراد الله إجراها .

ومنها : احتمال أن يكون ذلك الأمر الخارق للعادة مما يمكن معارضته . ولكنه لم يعارض لعدم وصوله إلى من يقدر على المعارضة ، أو لأن القوم تواضعوا مع من ظهر على يده ذلك الخارق للعادة ، واففقوا على إعلاء كلمته ، أو خافوا منه . أو استهانوا به . فلم يعارضوه ، أو اشتغلوا بما هو أهم . أو عارضوه ولم تنقل المعارضة للمانع .

ولا يخفى أنه مع قيام هذه الاحتمالات لا يكون ذلك الخارق سبباً محزناً فالأصل صدق الرسل .

والجواب عن هذه الاحتمالات على طريق الإجمال : ... التنبؤات العقلية لا تنافي التسميم العادية كما في المحسوسات المشاهدة . فإن تحويز عربيها لا يمنع من الجزم بوجودها .

والجواب عنها تفصيلاً أنا نقول في دفع الاحتمال الأول وشذو : أن المعجزة لا تكون فعلاً " بـ " ، وإنما هي من متعلقات قدرة الباري ... ونعال . ويست من متعلقات قدرة العبد .

وينفع الاحتمال الثالث بأن موضوع الكلام في أمر جزمنا بأنه خارق للعادة
ولن المتحدین عجزوا عن معارضته .

والجواب عن الاحتمال الرابع : أن مدعى النبوة إذا أتى بأمر خارق للعادة
وصحبه قومه الذين بحث بينهم عن معارضته مع تحديه لهم علم صدقه في دعواه
ضرورة .

واحتيال أن القوم لو اطماعوا معه على إعلاء كلمته بعيد ، فإن المعروف والمتاد
لهم الشخص إذا اطماع من بين قومه وأتى بأمر من شأنه أن يجعله صاحب
سلطان عليهم ، وإليه المرجع في جميع شعوبهم ، يبادرون إلى معارضته بقدر ما
يمكنهم ، محافظة على سلطانهم وبقاء الأمر في أيديهم .

كما أن احتمال عدم نقل المعارضة لما منع بهيد ، بل تمنعه العادة ، لأن تحقق
المانع في بعض الأوقات وبعض الأماكن لا يوجب تحققه في جميع الأوقات
والمكان ، فلم وقت معارضة لا استحالة إخفاؤها مطلقاً ، كذلك نرك
للمعارضة للاحتالات المذكورة تمنعه العادة والعقل ، لأنه يترتب عليه إزلالهم بعد
عزيم وطمعهم ، وخضوعهم وزوال سلطانهم ، وهذا لا تقبله النفوس البشرية
بمقتضى طبيعتها واستعدادها .

شبه الفريق الثاني

يقول هذا الفريق العلم بمحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده : لا طريق
تأخر عن شاهد ، يتكفل إما بطريق الآحاد أو التواتر ، وطريق الآحاد لا يثبت
ثبوت فلا حيوة له .

وطريق التواتر : لا يفيد اليقين أيضاً ، لأن أهل التواتر يجوز الكذب على كل
واحد منهم ، فكذلك يجوز الكذب على الكل ، إذ ليس كذب الكل ، لا
كذب كل واحد .

والجواب : أنا نختار أن وصول المعجزة لمن لم يشاهدها بطريق مباشر ، ولا يلزم من جواز الكذب على كل واحد على الانفراد ، جواز الكذب على أفراد مجتمعة ، فإن التواتر من أقسام الضروريات ، فالقدح فيها لا يقبل بعد تحقق شرائط القول والمخلو من العوارض التي تضعف الثقة بالخبر .

مذهب الجمهور

اتفق جمهور علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق مدعى الرسالة ، واختلفوا في كيفية الدلالة ، هل هي عقلية أو وضعية أو عادية ؟؟ والحق أنه يصح أن تكون عقلية وأن تكون وضعية وأن تكون عادية .

أما كونها عقلية فوجهه أن خلق الله تعالى للأمر المخارق للعادة مقلناً لدعوى الرسالة وتحدى الرسول لقومه بذلك الأمر ، مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك ، يدل عقلاً على أن الله تعالى أراد تصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت الحين ، والمكان المعين على إرادة الله تعالى لذلك التخصيص بالضرورة .

وعلى هذا يستحيل عقلاً صدور المعجزة على يد الكاذب ، لما يلزم من نقض الدليل بأن يوجد ولا يوجد مدلوله ، وهو صدق الرسول .

ويصح أن تكون وضعية بمعنى أن دلالتها على صدق من ظهرت على رده كدلالة الألفاظ على معانيها بوضعية وضعية تلك المعاني ، لأنها بمنزلة صدق عبدي في كل ما يبلغ عني .

ونظير هذا ما إذا قال شخص لجماعة إنى رسول الله إليكم ، وأخبر بأنه يأمرهم بالتعاون على العدل السالح ، والتباعد عن إيذاء بعضهم لبعض فطلب القوم من هذا الرسول دليلاً على صدقه في قوله ، فقال دليل صدقك نعم الملك من مكانه ثلاث مرات على خلاف عادته ، قام الملك ثلاث مرات على خلاف عادته .

لا شك أن فهم الملك ثلاث مرات على خلاف عادته يكون دليلاً على صدق رسوله فيما أخبر به ، وأنه مرسل من الملك إليهم ، لأنه منزل منزلة قول الملك : صدق هذا الشخص في دعواه أنه رسول إليكم وفيما أخبركم به .

وعلى هذا يستحيل صدور المعجزة على أيدي الكنايين لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى ويخلف في غيره جل وعلا ، لأن تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال .

ويصح أن تكون دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية ، بمعنى أن عادة الله تعالى جرت بخلق العلم بصدق الرسل عقب ظهور المعجزة ، ولم تجر عادة الله تعالى من مبدأ إرسال الرسل إلى الآن بخلق المعجزة على يد الكاذب ، بل جرت عفته بأن يوضح كل من أراد أن يظهر بمتصب النبوة ، وليس من أهلها وطناً صح أن تكون تلك العادة التي لم تتخلف من مبدأ إرسال الرسل إلى الآن دالة على الصدق قطعاً .

الفرق بين المعجزة . والكرامة

والسحر . وإعجاز غير المؤلف في العادة

علمنا من الكلام على مفهوم المعجزة وشروطها : أنها هي الأمر الذي يدل على تصديق الله تعالى للمدعي في دعواه الرسالة . وأنها من قبيل الأمر الخارق ، لعادة الله سبحانه وتعالى ، في إثبات الكائنات من رطب المسبيات بأسباب تناسبها . فهي من الممكنات التي تستعمل تحت قدرة الخالق فقط ، ولا تدخل تحت نسبة الخلق .

^١ الكرامة . فهي الأمر الخارق لعادة الخلق في أفعالهم يظهر على يد .
سائر غرض مدعوى النبوة .

والولى : هو الذى يعطى الله حفظه ، وحراسته على التوالى من كل أنواع المصالح ، ويديم توفيقه للطاعات .

وعلى هذا التعريف ، يكون الفارق بين المعجزة والكرامة ، أن للمعجزة من فعل الله تعالى . والكرامة من فعل العبد .

وأن الكرامة ليست مقرونة بدعوى النبوة . بخلاف المعجزة .

وبعض العلماء يرى : أن الكرامة أيضاً من فعل الله تعالى يظهرها على يد عبده الصالح إكراماً له ، فهكون الفارق بينها وبين المعجزة أن المعجزة مقرونة بدعوى النبوة ، أما الكرامة فلا ، والظاهر أن الكرامة قد تكون من فعل العبد ، وقد تكون من فعل الله ، أما المعجزة فلا تكون إلا فعلاً لله تعالى .

وسمياً للفائدة في هذا البحث نقول : قد وقع خلاف بين علماء الكلام في جواز الكرامة ولى وقوعها .

قال جمهور الأشاعرة وأبو الحسين البصرى من المعتزلة : يجوز وقوع الكرامة . وقالوا أيضاً بوقوعها وحصولها ، وقال جمهور المعتزلة وأبو إسحاق الأسفرائينى من أهل السنة لا يجوز وقوعها وليست من قبيل الممكن .

استدل القائلون بالجواز : بأن ظهور الأمر الخارج للعادة على يد رجل قد نحل بالطاعات وتغلب على الرذائل والمنكرات ، وزهد في الشهوات لا يلزم من فرض وقوعه محال ، وكل ما كان كذلك فهو جائر الوقوع ، فظهور الأمر الخارج للعادة على يد من ذكر جائر الوقوع .

وطد أبو عبد الله الخليلي نقداً على قول المعتزلة : إنه لا يلزم من فرض وقوعه محال . فقال : لو ظهرت محوارق المعاصيات على يد الولي . لا التمس أنبيء بهيول لأن الخلق عو للمعجزة التي على الأكر . الخارق للعادة . - حيث كان ظهور الخارق للعادة على يد الولي مؤنداً إلى الله . فهو محال ، لأنه يجر إلى عدم التصديق بمرسل .

ويجاب عن ذلك بأنه لا يس وعناك فارق . وهو : دعوى النبوة في جانب
النبي وانتمائها في جانب الولي .

وأما وقوع الكرامة : فاستدل عليه الفريق القائل به : بما ورد في كتاب الله
تعالى من قصة مريم ، وقصة أهل الكهف ، وقصة عرش بلقيس ، أما قصة
صاحليها .

أن ذكرها عليه السلام : التزم أن يكفل مريم . وأن يقوم بشؤونها فصيدها
وهي طفلة قبل أن تقطم على الرجح . وبني لها غرفة في المسجد الأقصى ،
وجعل بابها وسطه ، ولا يصعد إليه إلا بسلم ، وكان إذا خرج أطلق عليها
سبعة أبول ، فكان إذا دخل عليها وجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف
 وفاكهة الصيف في الشتاء !!!

فيقول لها : يا مريم من أين لك هذا الرزق الذي لا يشبه أرزاق الدنيا
والأبواب مغلقة دونك !!!

فقلت له بحجة : هو من عند الله لا دخل فيه للبشر ، فلا تعجب ولا
تستعبد .

وروجه الاستدلال بما تضمنته الآية من قصة مريم : أن الروايات تواترت بأن
ذكرها كان عهد عندها فاكهة الصيف في الشتاء . وفاكهة الشتاء في الصيف
وهذا أمر غائر للعامة . فصحب ذكرها منه . . . من أين لك هذا ؟ ولما قالت
له : إنه من عند الله . طمع في اغتراف العادة : حصول الولد من المرأة العقيمة
والشيخ الكبر . فطلب من الله أن يرزقه : - لا طبياً ، فأجاب الله دعاه ورزقه
بحسب عليه السلام .

وقد علّض الماتع في ذلك الاستدلال فقال : إن هذا الحارق كان معجزة
لذكرها ، لو إلهاماً لمسي .

ويجاب عن ذلك بأن سياق القصة لا يدل على أنها كانت مسوقة لتصدق

نبي . بل يدل على أنها لم تسق لتصدق النبي وهو زكراها ، فإن قوله ﴿ أكرم
لك هذا ﴾ ٢٢١١ يدل على أنه لا علم له بهذا الحاصل ، ولو كان معجزة له
لكان عالماً به ، ولكانت مقرونة بدعوى النبوة ، وأما كونه لإعصاف لمبى عليه
السلام فلا يمنع من كونه كرامة لمريم رضى الله عنها .

وأما قصة أهل الكهف فحاصلها كما تفهده الآية من أنهم نحية يبلغ عددهم
سبعة ، كانوا يمشون على دين المسيح الصحيح ، ورأوا من قومهم أنهم صدوا
بهم الله ، كما قال تعالى حاكياً لمقاتلهم : ﴿ هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه
آلهة ﴾ فتركوا ذلك منهم ، واستمروا على إيمانهم الصحيح ، فحبهم الله تعالى
على الإيثار ، وطهروهم بالعصر ، إذ رأى منهم العزم على التوجه إلى الله تعالى
وحده ومبلة الناس ، فأجمعوا كلمتهم ﴿ وقالوا ربنا رب السموات والأرض إن
لدهو من دونه إلهاً ﴾ فلما اجتنبوا قومهم وما يعبدون ، ألههم الله تعالى
بأن يلتجئوا إلى الكهف وهو : الغار الواسع ، فالتجوا إليه وطلبوا من الله أن
يشملهم رحمة ، ويرشدهم إلى أفضل الطرق فأعطاهم ما طلبوا ، وكان من
رحمة بهم بأن حر الشمس لا يصبهم . حال طلبها وغروبها . وأنهم كانوا
وسط الكهف بحيث يتفعمون بالهواء ، وأبقاهم الله تعالى ثلاثاً سنة وسعياً :
نياماً أحياناً ، بلا آفة ، ولم يكونوا أنبياء بالإجماع ، ولا الاستدلال بما تضمنته
الآية : أن الشمس لم تصبهم حال شروقها ، ولا غروبها مع انتهاء المانع
كذلك بقا أجسامهم طول المدة بدون أخذ ما يساءل في بناتها وتشلك عدم
تغيرها .

هذا صدق البراهين ، وهو لا يكونوا أنبياء نكاراً ، بل يدل على وقوع
الكرامة .

(١) سورة الكهف الآية ١٤

(٢) حكاه في المطبوعين وهو خطأ مطبعي والله اعلم . وهو ، فكان ذلك الأمر
الحارق كرامة لهم .

ويمكن أن يقال إن الله تعالى قد ذكر قصة أهل الكهف على أنها آية من آياته في خلقه ، وذكرنا بها لتعبر بمظاهر قدرته ، فلم يمكن الغرض من تلك القصة لإشارة والتلويح إلى إكرام الله تعالى لهؤلاء الفتية ، بل الغرض لإظهار أن قدرة الله صالحة لما ذكر من تلك الأمور الغريبة في العادة ، بدليل قوله تعالى . ﴿ ذلك من آيات الله ﴾ في سياق القصة .

وأما قصة عرش بلقيس : فالذي يهتأ منها ، هو أن بلقيس لما علمت بأن سليمان نبي ولا طاقة لما بمقاتلته ، أرسلت إلى سليمان تخبره بأنها قادمة إليه مع أشراف قومها ، حتى تتعرف ما يدعوا إليه من دينه .

فلما سارت قاصدة مكانه ولما أصبح بينها وبينه مسوة فرسخ قال سليمان لقومه : أهيكم يأتييني بعرشها قبل أن يأتوني خاضعين منقادين ، فقال حيث مارد من الجن : أنا آتيك به قبل أن تقوم من مجلس الحكم ، وكان سليمان يجلس للحكم من الصباح إلى الزوال ، وقال آصف بن برخيا : أنا أحضره إليك قبل أن ينضم جفنى عينيك بعد فتحه ، وقد حصل بدليل قوله تعالى . ﴿ فلما رآه مستقراً عنده ﴾ (١) الآية .

ووجه الاستدلال على وقوع الكرامة بما حصل من آصف . أنه أحضر عرش بلقيس في زمن قليل جداً ، من مكان بينه وبين مكانه الذي هو فيه مسافة كبيرة ، تحتاج إلى زمن طويل في العادة ، لإحضار مثل ذلك الشيء ، وهذا أمر خارق للعادة ، وقد حصل على يد رجل صالح لم يدع النبوة ، فيكون كرامة ويمكن أن يقال إن المراد من الذي عنده علم من الكتاب سليمان عليه السلام ، فيكون إحضار العرش في ذلك الزمن اليسير جزءاً له عليه السلام ، فلا تصلح الآية دليلاً على وقوع الكرامة .

ومن الأدلة على وقوع الكرامة ، ما نقل من كرامات الصالحين وتواتر معناه ، ولما كان تفاصيله لم تتعد مرتبة الآحاد ، فمن كرامات الخليفة الثاني ، ما روى أنه بعث جيشاً وأمر عليه رجلاً يقال له « سارية » بن الحصين ، فبينما عمر بخطب يوم الجمعة جعل يصيح في خطبته وهو على المنبر (ياسارية الجبل الجبل) ، قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فكتب تاريخ تلك الكلمة ، فقدم رسول مقدم الجيش فقال : يا أمير المؤمنين غزونا يوم الجمعة في وقت الخطبة فهزمونا فإذا بإنسان يصيح (ياسارية الجبل الجبل) فأسندنا ظهورنا إلى الجبل ، فهزم الله الكفار ، وظفرنا بالغانم العظيمة ببركة ذلك الصوت !!! فهذا المهي دل على أن عمر رأى فتادى ، وسمع القوم المجاهدون النداء ويقول الرواة إن المسافة كانت بين عمر وبين ذلك الجيش تقدر بمسيرة شهر ١١

والحق في هذه المسألة أن تجويز العقل ظهور خارق للعادة على يد رجل صالح خضع لمولاه فامتثل أمره كما طلب منه ، واجتنب نواهيه وزهد في دار الدنيا ففنع بما يقويه على العبادة لا يصح أن يكون موضع نزاع .

فإن القدرة الإلهية لا تعجز عن مثله أما وقوع الكرامة فهو من الأمور الظنية التي لم يتم دليل قطعي عليها ^(١) .

السحر

السحر أمر غريب يشبه خوارق العادات ، وليس خارقاً للعادة ، لأنه ينال بالتعلم ، ويستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح ، قولاً

١ هذا الذي يقره المؤلف يناقض ما كتبه قبل ذلك من وقوع لكرامة للمريم وهي في عراقيا ، ولأصحاب الكهف ، وهم نائمون في كهفهم مدة ثلاثمائة سنة وتسع سنوك ، وهي أدلة من القرن الكريم ، ألا يدل ذلك على أنها ضلوبة .

كل شيء فيها كلفاظ الشرك ، ومدح الشيطان ، وتسخير ، وعبادة الكواكب والنجوم الجنابة ، وسائر الفسوق ، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب الضرب لله ، وحبته إياه ، وهذا لا يحصل عادة إلا إذا كان بين الساحر والشيطان تناسب في الشر ، ونجس النفس ، فإن التناسب شرط التضامن والصلوة ، فكما أن للملائكة لا تعاون إلا أخيار الناس المشبهين بهم في المواظبة على العبادة ، والتقرب إلى الله تعالى بالقول ، والفعل ، كذلك الشياطين لا تعاون إلا الأشرار المشبهين بهم في الحيانة والنجاسة قولاً ، وفعلاً ، واعتقاداً .

وهنا يميز الساحر عن النبي والولي ، أما عن النبي فلأن المعجزة أمر خارق لعادة الله تعالى ، وأما عن الولي فلأن الولي ليس شريعياً مخادعاً بخلاف الساحر .

ونقل بعض الكاتمين في هذا المقام عن ابن حجر المهيمن فرقاً بين المعجزة والسحر من ثلاثة أوجه :

الأول أن السحر والطلاسم والسيميا ليس فيها شيء خارق للعادة ، بل هي عادة جرت من الله سبحانه وتعالى بترتيب مسببات على أسبابها ، غير أن تلك الأسباب لم تحصل لكثير من الناس ، بل للقليل منهم ، فإذا حصلت على أيدي بعض الناس كانت غريبة في نظر من لم يعرف تلك الأسباب ، وفي الواقع هي عادة على أسبابها العادية ، غير أن العارف بتلك الأسباب قليل .

أما المعجزات فليس لها سبب في العادة أصلاً .

الوجه الثاني أن السحر وما يجري مجراه يختص بمن عمل له ، حتى أن أهل هذه الخوف إذا استدعاهم بعض الناس ليصنعوا لهم هذه الأمور يطلبون منهم كتابة أسطر الحاضرين في المجلس ، ويمنعون صنيعهم للأشخاص الذين كتب أسماؤهم ، فإن حضر غيهم لا يرى شيئاً بخلاف المعجزة فإنها تكون عامة ، ألا نرى أن انشقاق القمر رآه من كان حاضرًا من أهل مكة وبعض المسافرين ليلاً كما يتأني بياته عند الكلام على هذه المعجزة .

والى هذا الفرق يشر قوله تعالى ﴿ ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين ﴾ !! فإن معناه أنه أخرج يده من جيبه فإذا هي بيضاء بياضاً خارجاً عن العادة يراه كل من ينظر إليها ، لا فرق بين فرد وفرد آخر ، وكان موسى أسيراً !!

الوجه الثالث : قرآن الأحوال المفيدة للعلم القطعى الضرورى المختصة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام المفقودة من حق غيرهم ، فإنك تجد النبى ﷺ أفضل الناس نشأة ، ومولداً ، وشرفاً ، وخلقاً ، وصدقاً ، وأدباً ، وأمانة ، وزهداً ، وإشفاقاً ، وبعداً عن الدنائة ، والكذب ، والتمويه . والله أعلم حيث يجعل رسالته ، كذلك تجد أصحابه فى غاية العلم ، والنور ، والبركة ، والتقى ، والديانة ، فأصحاب رسول الله ﷺ قد كانوا بمرأ فى العلوم الشرعية والعقلية ، والسياسة . قال بعض العلماء ، لو لم يكن شاهداً لرسول الله ﷺ إلا أصحابه لكفروا فى إثبات نبوته !!!

لما الفرق بين الكرامة والسحر فالكرامة تجري على يد من جلعد فى الله حق جهاده حتى هداه للحق فامثل أوامر شرعه ، ودينه ، وانتهى عن كل منكر .

وأما السحر فإنما يجرى على يد من علم أسبابه الخفية بواسطة تعليمات شيطانية يكون مباشرتها معصية تاذ بكافراً أخرى .

وأما غير المؤلف فى العادة فهو عبارة عن المخترعات التى لم تكن معتادة بين الناس ، ولا يعرف أسبابها الكثير منهم ، فيخيل لهم أنها غائجة عن متناول القوى البشرية ، مع أنها لم تخرج عن ذلك ، وكل ما فى الأمر أن القليل من الناس وصل إلى معرفة بعض خواص الأجسام فى حال جهل كثير من بنى نوعه به .

وبواسطة هذه المعرفة أمك أن يأتى بمخترعات كثيرة تنفع بها الناس مع جهل الكثير بكيفية صنعها .

ومعرفة هذه الخواص لا تختص بصالح ، أو فاسق ، والمدار فيها على قوة
الذهن والإدراك ، واستعمال تلك القوة في الوصول إلى معرفة خواص الأشياء
واستعمال كل شيء في باب الذي يصلح له .

تفليق بين هذا النوع والمجزة والكرامة : أن هذا النوع ليس من قبيل
الحارق للعادة وما من قبيل الحارق للعادة ، والفرق بينه وبين السحر مع
تأثيرهما في أن كلا ليس حارقاً للعادة أن السحر يستعان في تحصيله بالتقرب
إلى الشيطان بإتكاك القبائح قولاً أو عملاً أو اعتقاداً !!

بمخالف غير المؤلف في العادة ، فإن المدار فيه على معرفة خواص الأشياء
فقط .

أقسام المجزة

المجزات التي أيد الله بها رسله عليهم الصلاة والسلام تنقسم إلى أقسام
باعتبارات متغايرة ، فباعتبار كونها قولاً أو غيرهم تنقسم إلى قول كالقرآن ، وفعل
كتبوع الماء من بين أصابعه ، صلى الله عليه وسلم ، وثرك كعلم إحراق النار لسيدنا إبراهيم
مع توطير القطنى للتأثير وانتشاء المانع بحسب العادة .

وباعتبار طريق ثبوتها تنقسم إلى ما ثبت بالتواتر كالقرآن الحكيم ، وإلى ما
ثبت بطريق الأحاد كآيات المجزات التي وصلت إلينا من طريق موثوق به .
وباعتبار كونها مطلوبة أو مشاهدة تنقسم إلى معنوية ، وإلى حسية ،
وسنذكر أقسامها بهذا الاعتبار .

لما القىه فالأحاديث التي صح نقلها عن النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن .

أما الأحاديث : فإنها لم يخرج عن كونها مرشدة إلى التوبىل بخلاف فاضل أو
مرغبة من خلق مستحسن ، لو أمرة بما فيه مصلحة دينية أو دنيوية ، أو صبيحة

كيفية معاملة الإنسان لأفراد بني نوعه ، ولجيرانه وأسرته ، وأبيه وزوجه ومن كان على دينه ، ومن خالفه فيه ، فهي متضمنة لقانون كنيل بمصالح النوع الإنساني وسعادته في الدارين .

والعادة تقضى بأن الذى يأبى بقانون يتضمن مصالح الإنسان على هذا الوجه لابد أن يكون قد جلس أمام معلم أو جالس خيوماً بالنظم الصحيحة التى تكفل السعادة لمن تمسك بها .

فصدوره من فرد لم يجلس أمام معلم ، ولم يختلط بقوم لهم علم بشئون العالم ، بل نشأ أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، ولا علم له بسياسة الأمم ، دليل فاطم على أن ذلك الشخص ليس له معين إلا المدد الإلهى ، فهو صادق فى دعواه أنه رسول الله .

وأما القرآن فإن دلالة على صدق الرسول فى دعواه من جهة كونه معجزاً للبشر .

وسأقرب بيان وجه إعجازه فى المبحث الخاص به ، وحيث عجز البشر عن الإتيان بمثل فهو دال على صدق الرسول فى دعواه .

المعجزات الحسية

أما المعجزات الحسية فهى كثيرة : نقصر على ذكر طرف مما أجمعوا على صحة سنده وهى .

(١) انشقاق القمر :

جمهور المسلمين على أن الله تعالى أهد نبيه محمداً ^(١) ﷺ فى دعواه

(١) راجع شرح المؤلف للسيد : ريد ج ٨ ص ٢٥٦ .

الرسالة بمعجزة انشقاق القمر ، واستندوا في ذلك إلى الكتاب والسنة .

أما الكتاب . فقله تعالى : ﴿ اقتربت الساعة وانشق القمر ﴾ ١١ .

ووجه الاستدلال بهذه الآية : أن الصيغة التي عبر بها عن اقتراب الساعة . وانشقاق القمر تدل بأصل وضعها على حصول أمر قبل التكلم بها ، فهي دالة على أن انشقاق القمر قد تحقق قبل نزول هاتين الجملتين على الرسول ﷺ .

وإذا كان هذا المدلول هو الذى وضعت له الصيغة ولم يوجد ما يقتضى المدلول عنه والمصر إليه ، ويؤيد كون الآية باقية على ظاهرها قراءة بعضهم (وقد انشق القمر) فإن الجملة حينئذ تكون حالية فتقتضى مقارنة مدلولها ومع الانشقاق لاقتراب الساعة .

واقتراب الساعة حاصل زمن نزول هذه الآية . فالانشقاق ايضا يكون حاصلًا زمن نزولها ، كذلك يؤدي بقاء الآية على ظاهرها قوله تعالى : ﴿ وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر ﴾ ١٢

فإن معناه أن المعاندين للنبي ﷺ إذا رأوا آية تدل على صدق محمد ﷺ أعرضوا عنها ، وقالوا : إن ما نراه سحر مطرد ، دائم يأتي به محمد ﷺ على مر الزمان .

ولا يغفل أن ذلك القول يصدر عند انشقاق القمر الذى يكون يوم القيامة وليس هو إلا ما أشارت إليه الآية الكريمة .

واحتال أن المعنى سينشق ، لو أن المعنى وضع الأمر وظهر ، لاحتال ليس متبادراً من التركيب ، فهو من قبيل ارتكاب التجوز في مدلاله ، ولعلول عن الحقيقة بدون مقتضى فلا يصار إليه .

ولما كانت . عند روى حديث انشقاق القمر جماعة من الصحابة منهم

« أنس » « وابن مسعود » « وعلى » « وحليفه بن إيمان » « وجبر بن مطعم » « وابن عباس » وهذا حديث « أنس » روى « البخارى » « ومسلم » من طريق أنس : أن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يريهم آية فأرأهم انشقاق القمر ففرقتين « نصيفين » حتى رأوا حراء بينهما .

وروى البخارى ومسلم من حديث ابن مسعود أنه لما ظهر انشقاق القمر قال النبى (اشهدوا) وجاء فى بعض الطرق أنه لما حصل انشقاق القمر قال الكفار : (سحرنا محمد) ولى رواية أنهم قالوا : هذا سحر ابن أبى كبشة فقال بعضهم : إن محمداً إن كان سحر القمر فلا يصل أمره إلى أن يسحر الأرض كلها ، فانتظروا السفار الذين يقدمون من سفرهم ، فإن أخبروكم بأنهم رأوه لا يكون سحراً ، فسألوا السفار وقد قدموا من كل وجه فقالوا : رأيناه فأنزل الله تعالى : ﴿ اقتربت الساعة والنشق القمر ﴾ ١١

ومع هذا فقد أعرض المشركون وقالوا : سحر مستمر ، والمنقول أن ذلك الانشقاق كان بالليل ليلة أربع عشرة ، وأنه وقع بقدر ما يدركه القمر ثم أخذ فى الاتكام بعد ذلك ، وبعد انشقاقه لم تفارق قطعاته السبا . بل بقينا متباعدين لحظة ثم اتصلنا ١١

واختلف فى تواتر خبر الانشقاق فقيل : هو غير متواتر وقيل متواتر .

وهو الذى اختاره « ابن السبكي » وقال فى شرحه لمخبر ابن « الحاجب » الصحيح عندى أن انشقاق القمر متواتر ، مصوص عليه فى القرآن ، مروي فى الصحيحين وغيرها ، من طرق شتى بحيث لا يمتري فى تواتره .

ولفائل أن يقول : انشقاق القمر أمر محسوس . ماهد بشتك فى رؤيته كل الناس لا يختص به أهل مكة لأنه من الأمور الدنية التى تفرص الطباع على لائتها ، فلر وقع لعلم به أهل الأرض كلهم ، ولنفذ المؤرخون ، لكنه لم يحصل شوه من ذلك فلم يقع .

ويجب عن ذلك : بأن علم أهل الأرض به ليس بلام حصوله :
أولاً : بأن القمر ليس على حالة واحدة عند جميع أهل الأرض فأحواله مختلفة
باعتلاف مطالعه ، فقد يطلع في ليلة في بعض البلاد دون بعض البلاد
الأخرى .

ثانياً : إذا رأى الحسوف يقع في جهة وبعض أهل هذه الجهة لا يعلم به إلا
باعتبار العارفين المتفرغين لرصد النجوم فكل ذلك الانشقاق .

ثالثاً : إن حادث انشقاق القمر لم يكن متوقع الحصول حتى يستعد جمع
أهل الأرض لرؤيته .

وإنما استعد لرؤيته من كان عنده علم بأنه سيحصل ، وهم : الكفار
الذين آمنوا آية وبعض أصحاب رسول الله :

وأما لم يوجد عند الناس من الدواعي ما يحملهم على النظر إلى السماء في
ذلك الوقت ، ولذلك لما جاء المسافرين أخبروه بأنهم رأوه لوجود الداعي
عنهم ، وهو ترقب النجم للاعتناء بها في الطريق .

خلاصة : إنه وجد لحظة بمقدار ما يراه الرأي وليس بلام أن تراه كل الناس
في تلك اللحظة والوقت وقت نوع وغفلة .

ولما هم ذكر للتوهمين له فلا يصلح دليلاً على عدم وقوعه أيضاً ، فإن
حادث الطوفان من الحوادث العظيمة الغريبة في بابها ، ونصت عليه الكتب
الساخرة ومع هذا فإن مؤدعي المشركين من الهند ينكرون حصوله إنكاراً قاطعاً ،
وقال ابن خلدون في المجلد الثاني من تاريخه :

وأعلم أن الفرس والهند لا يعرفون الطوفان ، وبعض الفرس يقول كان ببابل
قط ١١

وقال القرطبي في كتابه (المواظ والاحبار يذكر المخطوط والآثار) الفرس

وسائر الجيوش والكلدانيون أهل بابل ، والهند والصين وأصناف الأمم الشرقية ،
ينكرون الخوفان ، وأقر به بعض الفرس ، لكنهم قالوا لم يكن الطوفان إلا بالشام
والغرب ولم يعم العمران كله فلم يبلغ ممالك الشرق ١١

نقل هنا صاحب العزة « محمد جاد المولى بك » في كتابه بخصوص
معجزة انشقاق القمر .

كل ذلك حادث وقف الشمس ليوشع عليه السلام حادثة مستفيضة مسلم بها
أهل الكتاب ، ومع ذلك فقد أغفل ذكرها مؤرخو الهند ، والصين ، والفرس ،
فلم ذكر المؤرخون انشقاق القمر بعد أن علمت شأنهم في حادثة الطوفان
وقف الشمس ليوشع عليه السلام ، لا يصلح دليلاً على عدم وقوع الانشقاق
خصوصاً وأن هؤلاء المنكرين أو التاركين للذكر حادثة الانشقاق في تواريتهم
منه في ذلك ، لأنهم لا يقولون : بأن محمداً رسول الله ، فكل ما ثبت
نبوته بخبره ، أو مقدحون فيه ، ولذلك لما لم يجدوا إلى إنكار القرآن سبيلاً لجأوا
إلى الطعن فيه بأن قالوا هذا كلام محمد .

كذلك أنكر هذه المعجزة بهرير الفلاسفة مستدين في ذلك إلى أن الأجرام
العلوية لا يتأق فيها الحرق وانفجارتها ، ولأن الحرق هو انفراق الأجزاء
والانقسام هو اقتران الأجزاء ، وكل من الانفراق والاقتران مقتضى للحركة ،
والحركة في أجزاء الفلك سواء كانت مستقيمة أو مستديرة مستحيلة ، كما بين في
كتبهم ، فانشقاق القمر مستحيل .

والجواب عن هذه الشبهة : أنا نقول لهم : قد ثبت عقلاً أن الله تعالى مختار
في أفعاله فعمل ما يشاء ، فله أن يحدث انشقاقاً في القمر ، كما أنه يذهب بنوره
يوم القيامة وينفيه ، فلا مانع عقلاً ، ولا استحالة ، وحيث كان جائزاً عقلاً
والقرآن له على الوقوع والسبب أمادت ذلك ، فالواجب الإيمان بأنه قد وقع .

(٢) أصيبت عين قتادة من النعمان يوم أحد حتى وقعت على وجهه .

فردعا النبي ﷺ فكانت أحسن عنقه وأحدهما ١١ ونفت في عيني على كرم الله وجهه يوم غير فبراً حتى كأن لم يكن به ألم ١١

ولسب « سلمة بن الأكوع » يوم غير بضربة في ساقه ، نفت النبي ﷺ في موضع للضربة ثلاث نفثات ، فبراً لوقتته وما اشتكى بعدها قط ١١

(٣) لبوع الماء الطهور من بين أصابعه ﷺ فقد طلب لناس ماء للوضوء فلم يجدوه ، فألقى النبي ﷺ بفضل ماء فصبه في إناء ووضع يده في الإناء ، فصار الماء يغور من بين أصابعه كأمثال العيون ، فخرضاً لناس عر آخرهم ، وورد في بعض الروايات أن القوم كان عددهم يبلغ زهاء ثلاثمائة ١١

(٤) جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال له : بم أعرف أنك رسول الله ؟ قال إن هويت هذا العلق (المرجون جامع الشمارع) من هذه النخلة أنشهد أني رسول الله ، قال نعم ، نجعل (صار العلق) ينزل من النخلة حتى سقطت إلى النبي ﷺ . ثم نال له النبي : ارجع فماد فأسلم الأعرابي ١١

(٥) إشباع الحلق الكثير من الطعام القليل الذي صنته جابر ، فقد كان عند جابر صاع من شعير وشاة صغيرة ، وكان عدد الآكلين يبلغ ألفاً .

إلى هنا ينتهي الجزء الثاني بهيئة الجزء الثالث وأوله

رسالة سيدنا محمد ﷺ

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
كلية في الصفات	٥٥ — ٥
أدلة الحكماء والمنزلة على عدم زيادة الصفات	٧
أدلة جمهور المتكلمين على زيادة الصفات	٩
أدلة الأشاعرة على زيادة الصفات	١١
قدرة الله تعالى ودليلها	١٥
مفهوم القدرة	١٥
أدلة الحكماء	١٧
أدلة المتكلمين على أن الله مختار في أفعاله	١٩
دليل قدرته تعالى	٢٠
عموم قدرته تعالى	٢١
المعنى الثاني لشمول القدرة	٢٣
المعنى الثالث لشمول القدرة	٢٤
دليل عموم القدرة	٢٥
بحث العلم	٢٧
أدلة ثبوت العلم لله تعالى	٢٨
إحاطة علمه تعالى بجميع الأشياء	٣٢
حجة الجمهور على أنه تعالى عالم بجميع الأشياء	٣٥
أدلة الجمهور	٣٦
إرادته تعالى ودليلها	٣٧
دليل الإرادة	٤١
حياته تعالى ودليلها	٤٣
السمع والبصر ودليلهما	٤٤

تابع فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٤٦	منهج السمع والبصر
٤٧	صفة الكلام ودليها
٥٠	أداة الإشارة على الكلام انفسى
٥٤	أداة المخرطة على مدحهم
٥٨ — ٥٦	تعلق الصفات وعدم تعلقها
٥٩ — ٥٨	كسمة
٨١ — ٥٩	باحث تنزهه تعالى عن النقائص
٦٠	الصفات السلبية التى يجب تنزهه البارى عنها
٦٠	الطلب الأول
٦١	الطلب الثانى
٦٤	الطلب الثالث والرابع والخامس
٦٥	أداة الجمهور
٦٦	أداة الماهيتين
٦٧	الطلب السادس الواجب ليس بمقسم ولا عرض
٧١	الطلب السابع الواجب للذاته ليس بمتميز فله تعالى
٧١	الطلب الثامن الواجب للذاته ليس لى جهة من الجهات
٧٤	الطلب التاسع الواجب للذاته لا يمل لى غير
٧٥	الطلب العاشر الواجب للذاته لا يتحد بغير
٧٦	الطلب الحادى عشر الواجب للذاته ليس له صاحبة ولا يلد
٧٨	شبه التبيين للاتحاد والخلول
٨١	الطلب الثانى عشر الواجب للذاته لا يتصف بالأعراض المسوسة
٨٧ — ٨١	الصفات المختلف فيها
٨٢	الغناء

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
التقدم	٨٣
الصفات الثبوتية التي قال بها بعض العلماء	٨٥
صفة التكوين أو صفات الأفعال	٨٧ - ٩١
مقاومة صفة التكوين للقدر	٩٠ - ٩١
باحث الرتبة	٩١ - ١٠٩
جواز الرتبة	٩١٨
أدلة أهل السنة على الجواز	٩٢
الدليل على جواز الرتبة	٩٦
طرح رؤية الله تعالى في الآخرة	٩٧
الشبه التي يستند إليها المانعون لرؤية الله تعالى	١٠٥
الشبه السبعة	١٠٣
مبحث أفعاله تعالى	١٠٩ - ١٢٥
أفعال العباد	١١٠
ملعب القاضى أبى بكر الباقلانى	١١٣
أدلة الأشاعرة على رأيهم في أفعال العباد	١١٣
الأدلة العقلية	١١٤
الأدلة النقلية للأشاعرة	١١٦
الأدلة العقلية للمستزلة والحكاماء	١١٩
التحقيق في هذا المقام	١٢٤
تسمية	١٢٥
مبحث: عسوم إرادته تعالى	١٢٧ - ١٣٤
أدلة الأشاعرة على رأيهم في عسوم الإرادة	١٢٩
أدلة المستزلة على أن الله تعالى لا يربها المذسوس، بل يشهر	١٣٠

تابع فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١٢٠	الأدلة العقلية
١٢١	الأدلة العقلية
١٢٢	الأمر - والإرادة - وقرضا - والحب
١٢٣	ملعب الحكماء في إرادة الشرور وصلوها عن الجارى
١٢٤	معنى القضاء والقدر
١٢٥ - ١٢٦	الإيمان بالقضاء والقدر لا ينافي الأخذ بالأسباب
١٢٨	قرضا بالقضاء والقدر لا ينافي التكليف
١٢٩	الحسن والقبح رسمى كل منها
١٣٠	أدلة الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح في الأفعال
١٣١	أدلة الخفية والمعتزلة على أن في الفعل حسنا وقبحا
١٣٢	استلزام اتصال الفعل بالحسن
١٣٣	واقبح ثبوت حكم الله فيه
١٣٤	اللطيف - الثواب على الطاعة
١٣٥	العقاب على المعصية
١٣٦	الأصلح للمبد
١٣٧	المرض عن الآلام
١٣٨	تكليف ما لا يطاق
١٣٩	هل أنزال الله تعالى تملل بالأفراض
١٤٠	مباحث النسوة والرسالة
١٤١ - ١٤٢	فرصة جائزة أو واجبة
١٤٣	التكرير لسبوة
١٤٤	حاجة البشر إلى الرسالة
١٤٥	الحالة الأولى

الموضوع	الصفحة
الحقبة الثانية	١٦٣
الروح وأنواعه	١٦٥
إمكان الروح ووقوعه	١٦٦
معنى الدين والتدين	١٦٧
أثر الدين والتدين في الحالة النفسية للشخص	١٦٧
الدين المساوي لأفضل أنواع التدين	١٦٨
صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام	١٧١
الصدق	١٧١
دليل ثبوت الصدق في دعوى الرسالة	١٧٢
التبليغ	١٧٣
الخطيئة	١٧٤
الأمانة أو العصاة	١٧٥
سلامة أيمانهم عن الأعراض البشرية للنفرة	١٧٤
تشبه الواردة على عصاة الأنبياء	١٧٨
الآيات الواردة في - من آدم عليه السلام -	١٧٨
الآيات الواردة في لإبراهيم عليه السلام	١٨١
ما ورد في حق موسى عليه السلام	١٨٥
ما ورد في حق يوسف عليه السلام	١٨٦
ما ورد في حق داود عليه السلام	١٨٨
ما ورد في حق سليمان عليه السلام	١٩٠
ما ورد في حق عيسى عليه السلام	١٩٢
الآيات الواردة في حق سيدنا محمد ﷺ	١٩٤
النسج الذي اتهمه الرسل في الدعوة	٢٠٤

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المعجزة — مفهوم المعجزة وشروطها	٨
إمكان المعجزة	١
كيفية دلالة المعجزة عل صدق الرسل	٣
شه الفريق الأول	٣
شه الفريق التالى	٥
مذهب الجمهور	٦
الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر	١٧
السحر	٢
أقسام المعجزة	٥
المعجزات الحسية	١٦
انشقاق القمر	٢٧
الفهرست	٢٧ — ٢٣٢